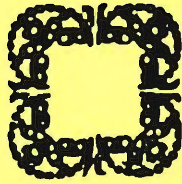
ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದಹೃದಯ



ಪ್ರಕಾಶಕರು :
ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ,
ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ.
1996

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗ್ರಂಥಾವಳಿ

ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಹೃದಯ

(ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆ.)

ಲೇಖಕರು :
ಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಸ್ವಾಮಿಗಳವರು

ಕ್ರಮಾಂಕ ೧೨೮

ಪ್ರಕಾಶಕರು :
ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಕಾರ್ಯಾಲಯ,
ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ.
1996

ಮೊದಲನೆಯ ಮುದ್ರಣ : 1965
ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣ : 1996

ಮುದ್ರಣಸ್ಥಾನ :
ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಮುದ್ರಣಾಲಯ,
ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ.



SRI SRI SACHIDANANDENDRA SARASWATHI SWAMIJI

Born: 5-1-1880

Maha Samadhi: 5-8-1975

ಮುನ್ನುಡಿ

‘ಗೌಡಪಾದಹೃದಯ’ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಬ್ರಹ್ಮೀಭೂತರಾದ ಶ್ರೀಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀಮಹಾಸ್ವಾಮಿಗಳ ಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ 1965 ರಿಂದ 1968 ನೇ ವರ್ಷದವರೆಗೂ ‘ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ’ಮಾಸ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಪುಸ್ತಕರೂಪದಿಂದಲೂ ಹೊರ ಬಂದಿತ್ತು. ಈಚೆಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪ್ರತಿಗಳೆಲ್ಲ ಮಾರಾಟವಾಗಿಬಿಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಮತ್ತೆ ಮುದ್ರಣಮಾಡಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ದಶೋಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ‘ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು’ ಸಹ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ೧೨ ಮಂತ್ರಗಳುಳ್ಳ ಚಿಕ್ಕ ಉಪನಿಷತ್ತಾಗಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರ ‘ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆ’ಗಳೆಂಬ ಪದ್ಯಗಳು ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಒಟ್ಟು ೨೧೫ ಶ್ಲೋಕಗಳುಳ್ಳದ್ದಾಗಿವೆ. ಈ ೧೨ ಮಂತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಗೌಡಪಾದರ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೂ ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳು ವೇದಾಂತಾರ್ಥಸಾರಸಂಗ್ರಹವಾಗಿವೆ-ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೇ ಹೊಗಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂಜ್ಯ ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರು ಶ್ರೀಭಗವತ್ಪಾದರ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಕನ್ನಡಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದಮೇಲೂ ತೃಪ್ತರಾಗದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ‘ಮಾಂಡೂಕ್ಯರಹಸ್ಯವಿವೃತಿಃ’ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಅನಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತಭಾಷಾಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೂ ಉಪಯೋಗವಾಗಲೆಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ‘ಗೌಡಪಾದಹೃದಯ’ವೆಂಬ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಿ ವಾಚಕರಿಗೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಸಂಪೂರ್ಣಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಸಹೃದಯರಾದ ವಾಚಕರು ಪಡೆಯಲೆಂದು ಈಗ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪುನರ್ಮುದ್ರಿಸಿ ಹೊರತರಲಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ತಮ್ಮ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹಾಗೂ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುವದಲ್ಲದೆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿ ಕಾರಿಕಾಕಾರರಾದ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರನ್ನು ಕೆಲವರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಬೌದ್ಧರೆಂದು ದೂರಿರುವದನ್ನು

ನಿರಾಕರಿಸಿ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರ ಹೃದಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬೌದ್ಧರು ಬಳಸಿರುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ಬಳಸಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದಂತೆ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಸಂಶಯನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಗ್ರಂಥವು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದ ವಾಚಕರಿಗೂ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೂ ಅತ್ಯುಪಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಾಚಕರು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಓದಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಈ ಕೆಳಗೆ ಕಂಡಂತೆ ಸಹಾಯದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

		ರೂ. ಗ್ಗೈ.
೧.	ಬೆಂಗಳೂರಿನ ದಿ॥ ಎಸ್. ಜಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸನ್ ರವರ ನೆನಪಾಗಿ ಅವರ ಪತ್ನಿ ಮಾ॥ ಶ್ರೀ॥ ಪ್ರಭಾಮಣಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸನ್ ಇವರಿಂದ (ಶ್ರೀ ಎನ್. ಶ್ರೀಕಾಂತ್, ಮೈಸೂರು-ಇವರ ಮೂಲಕ)	5001-00
೨.	ಶ್ರೀಮತಿ ಅನ್ನಪೂರ್ಣಮ್ಮನವರು, ಬೆಂಗಳೂರು	1251-00
	ಒಟ್ಟು ರೂ.	6,252-00

ಇವರುಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ.

ವಾಚಕರು ಎಂದಿನಂತೆ ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವರೆಂದು ನಂಬಿದೆ.

ಇತಿ-ಸಜ್ಜನವಿಧೇಯ,

ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ಹೆಚ್. ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ,

ತಾ॥ 15-3-1996 ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗ್ರಂಥಾವಳಿಯ ಸಂಪಾದಕ.

ಪುಣ್ಯಸ್ಮರಣೆ



ಶ್ರೀಯುತ ಎಸ್. ಜಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸನ್‌ರವರು ದಿನಾಂಕ 2-5-1944 ರಂದು ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಧಾರ್ಮಿಕಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಮನೆತನದವರಾದ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕಸರ್ಕಾರದ ಅಧೀನಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಸೋಲೂರು ಗಿರಿಯಪ್ಪನವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಧರ್ಮಪತ್ನಿ ಸರೋಜಮ್ಮನವರ ಐವರು ಪುತ್ರರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮಪಾಂಡವನೆನಿಸಿದ ಅರ್ಜುನನಂತೆ ಮೂರನೆಯ ಪುತ್ರರಾಗಿ ಜನಿಸಿದರು. ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಮಾತಾಪಿತೃಗಳಿಗೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿದ್ದ ಇವರು ವಿನಮ್ರ ಸ್ವಭಾವದವರೆನಿಸಿ ವಾಣಿಜ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪದವೀಧರರಾದರು. ಅನಂತರ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ವಕೀಲರಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟರಂಗ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ವಕೀಲವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು. ಹಲವಾರು ವರ್ಷಗಳ ಅನಂತರ ದೈವಪ್ರೇರಣೆಯಂತೆ ಆ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತರಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನೆಯ ಒಲವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಶಾಂಕರಾದ್ವೈತವೇದಾಂತ ಶ್ರವಣ, ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತರಾದರು. ಮಾನವಜನ್ಮದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನರಿತು ಅದನ್ನು ಸದುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಮತ್ತು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಸಾಧುಸಜ್ಜನರನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿ ವಿಶೇಷ ಶ್ರದ್ಧಾಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವರ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾದರು. ಆದರ್ಶಗೃಹಸ್ಥರಾಗಿದ್ದ ಈ ಮಹನೀಯರು ಪ್ರಾರಬ್ಧಾನುಸಾರವಾಗಿ ಹೃದಯಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆಗೆ ಹೊರಡುವಾಗಲೂ ಆದಿಗುರು ಶ್ರೀ ದಕ್ಷಿಣಾಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಂಪರಾಗತ ಸದ್ಗುರುಗಳ ಚರಣಚಿಂತನದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡಾಗ 'ಮೋಕ್ಷಮೂಲಂ ಗುರೋಃ ಕೃಪಾ' ಎನ್ನುವ

ಉಕ್ತಿಯಂತೆ ಸದ್ಗುರುನಾಥನ ಕೃಪಾಶೀರ್ವಾದವೇ ಅವರಿಗೆ 'ಶ್ರೀರಕ್ಷೆ'ಯಾಗಿತ್ತು ಎಂಬಿವರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾರ್ಥಕಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಯಿಸಿದ ಶ್ರೀಯುತರು ತಾ|| 12-10-1995 ನೇ ಗುರುವಾರ ಸಂಧ್ಯಾಕಾಲದ್ದಲ್ಲಿ ಪಾಂಚಭೌತಿಕಶರೀರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಗುರುಪಾದಾರವಿಂದಗಳಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯರಾದರು. ಇಂಥ ಸತ್ಪುರುಷರಾದ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಜೀವಿಗಳಾದ ಇವರಿಗೆ ಭಗವಂತನು ಸದ್ಗತಿಯನ್ನೂ ಆತ್ಮಶಾಂತಿಯನ್ನೂ ದಯಪಾಲಿಸಲೆಂದು ಬೇಡುತ್ತೇನೆ.

ಇತಿ–

ಎನ್. ಶ್ರೀಕಾಂತ,

ತಾ|| 15-3-1996

ನಂ. 1070, ಕೆ. ಟಿ. ರಸ್ತೆ,

ಮಂಡಿಮೊಹಲ್ಲ, ಮೈಸೂರು.

ಪೀಠಿಕೆ

ಗೌಡಪಾದಹೃದಯುವೆಂಬ ಹೆಸರೇಕೆ ?

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗಳ ಗಡಿಬಿಡಿಯಿಲ್ಲದೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವರ ಸಲುವಾಗಿ ಈಶಾವಾಸ್ಯ, ಕೇನ, ಮುಂಡಕ, ಕಠ, ಪ್ರಶ್ನ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯ-ಎಂಬ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಸಾರವನ್ನು ತಿಳಿಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಉಪನ್ಯಾಸ ಮಂಜರಿ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥಮಾಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಇಟ್ಟು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊರಪಡಿಸುವ ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾರಿಕೆಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಹೃದಯ'ವೆಂಬ ಅನ್ವರ್ಥನಾಮವನ್ನಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಹೆಸರನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಕಾರಣವುಂಟು; ಗೌಡಪಾದರವರು ಬರೆದಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳು ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥದ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವು ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥಗಳೇ ಆಗಿರುವವೆಂದೂ ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಈ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸರೂಪವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ಜನರು ಆಗಮಪ್ರಕರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಭಾಗವೂ ಉಪನಿಷತ್ತೇ ಎಂದೂ ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುತ್ತಿದಾರೆ; ಕೆಲವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂಬುದುಕೂಡ ಗೌಡಪಾದರ ಕೃತಿಯೋ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು 'ಅಲಾತಶಾಂತಿಯು' ಮಾತ್ರ ಬೌದ್ಧರ ಗ್ರಂಥವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯುವೇ ಸರಿಯೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಹನ್ನೆರಡು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳೂ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರವರ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಆಧಾರವಿದೆಯೆಂದೂ ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವದರಿಂದ ಈ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಗುರಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಟ್ಟುಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಹೃದಯುವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನೇ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇನೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಾರ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಿಕೆ- ಇವುಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಒಟ್ಟುಗ್ರಂಥದ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೊರಗೆಡ

ಹಿಡೆಯಾದರೂ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರ ಹೃದಯವನ್ನು ವಾಚಕರಿಗೆ ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿತೋರಿಸುವವಕ್ಕಾಗಿ-ಈಗ ಬರೆದಿರುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಶದ ಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ-ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

ವಿಚಾರವಿಷಯದ ವಿಭಾಗಗಳು

ಮಾಂಡೂಕ್ಯವು ಉಪನಿಷತ್ತೆ ? ಆಗಮಪ್ರಕರಣವೂ ಉಪನಿಷತ್ತೆ?-ಎಂಬೀ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ವಿಷಯ ಗಳನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರು ಯಾರು ? ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಹೆಸರೇನು ? ಅವರ ಗ್ರಂಥ ಗಳು ಯಾವವು ? ಕಾರಿಕೆಗೆ ಮೂಲವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯಾವವು? ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ವೂ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದ ಕಾರಿಕೆಗಳೂ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರ ಕೃತಿಯೆ ? ಮಾಂಡೂ ಕ್ಯವು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಯಾರೋ ಬರೆದ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥವೆ ? ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರ ವರ ನಾಲ್ಕೂ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಒಟ್ಟು ಸೇರಿ ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥವೆ ? -ಈ ಮುಂತಾದ ವಿಚಾರಗಳು ಗೌಡಪಾದರವರನ್ನೇ ಕುರಿತವುಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಈಗ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದರವರು ಯಾರು ?

ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಯಾರೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಈವರೆಗೂ ಐತಿ ಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಏನೂ ತಿಳಿಯದು. ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಗುರುಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸ್ಮರಿಸು ವಾಗ ಅವರು ಶುಕಶಿಷ್ಯರೆಂದೂ 'ಗೌಡಪಾದ'ರೆಂಬುದು ಅವರ ಹೆಸರೆಂದೂ ಅರ್ಥ ಬರುವ ಒಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾರೆ. ವ್ಯಾಲೆಸರ್ (Wallaser) ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ತ್ಯವಿದ್ವಾಂಸನು ಅದು ಉತ್ತರದೇಶದ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಒಂದು ನಾಮಧೇಯವೆಂದೂ ಗೌಡಪಾದರೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ ವೆಂದೂ ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಗೌಡರು', 'ದ್ರಾವಿಡರು'- ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಗೌಡಪಾದರಿಗೂ ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರಿಗೂ ಸುರೇಶ್ವರಾ ಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ನೈಷ್ಕರ್ಮ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಗೌಡದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿದ್ದ ವೇದಾಂತಿಗಳೆಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಗೌಡ' ಎಂಬುದು ಅವರ ಹೆಸರೆಂದೂ 'ಪಾದ' ಎಂಬುದು ಗೌರವಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ಶಬ್ದವೆಂದೂ ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರ ವಿಜಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಹೆಸರಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಹಾಯವೂ ಸಿಕ್ಕುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಈ ಹೆಸರಿನ ಗುಟ್ಟು ಇನ್ನೂ ರಟ್ಟಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕು.

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು

ಈ ಗ್ರಂಥದ ಕೈಬರಹದ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು 'ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂದೂ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು 'ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರವಿವರಣ'ವೆಂದೂ ಗ್ರಂಥದ ಕೆಲವು ಕೈಬರಹದ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕರಣದ ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳಲ್ಲಿದೆಯಂತೆ. (AS, ಪು. 231, 234, 236, 244) ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಹೆಸರು ಈಗ ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಭಾಷ್ಯದ ಆನಂದಗಿರಿಗಳ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ "ಸಂಪ್ರತಿ ಗ್ರಂಥಪ್ರಣಯನ ಪ್ರಯೋಜನಪ್ರದರ್ಶನಪೂರ್ವಕಂ ಪರಮಗುರೂನ್ ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಸ್ಯ ಪ್ರಣೇತೃತ್ವೇನ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಾನ್ ಪ್ರಣಮತಿ" (ಮಾಂ. ಭಾ ಪು. ೨೨೩)ಎಂದು ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಹೆಸರೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈಗ್ಗೆ 'ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆಗಳು' ಎಂದೇ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಕರೆಯುವದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರ ಬೇರೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳು

ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕೆಯಮೇಲೆ ಬರೆದ ಭಾಷ್ಯವೊಂದು, ಉತ್ತರಗೀತೆ, ಇನ್ನು ಒಂದೆರಡು ಗ್ರಂಥಗಳು—ಇವನ್ನು ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರೇ ಬರೆದಿದಾರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಅವು ಈ ಕಾರಿಕಾಕರ್ತೃಗಳು ಬರೆದವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣಗಳೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕಾರಿಕೆಯ ಶೈಲಿಗೂ ಆ ಗ್ರಂಥಗಳ ಶೈಲಿಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ಈ ಆಚಾರ್ಯರಲ್ಲ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮಾಂಡೂಕ್ಯವೂ
ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಂತೆ ಪೌರುಷೇಯಗ್ರಂಥವೆ ?

ಮಾಂಡೂಕ್ಯವೆಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತೇ ಎಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರು ನಂಬುತ್ತಿದ್ದರೂ ಊಹಾಪೋಹಗಳಿಂದಲೇ ಗ್ರಂಥಗಳ ಇತಿವೃತ್ತವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಹವ್ಯಾಸದ ಈಗಿನ ಕೆಲವರು ಶೋಧಕರು ಇದೂ ಪೌರುಷೇಯಗ್ರಂಥವೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಡಾಯ್ಸನ್ ಎಂಬ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿದ್ವಾಂಸನು "ವೇದಾನ್ತಾರ್ಥಸಾರಸಂಗ್ರಹಭೂತಮಿದಂ ಪ್ರಕರಣಚತುಷ್ಟಯಮ್ 'ಓಮಿತ್ಯೇತದಕ್ಷರಮಿತ್ಯಾದಿ' ಆರಭ್ಯತೇ" ಎಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಆಧಾರದಿಂದ 'ಓಮಿತ್ಯೇತದಕ್ಷರಮ್' ಎಂಬುದು ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃಗಳು ಬರೆದಿದ್ದ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳ ರಾಶಿಗೇ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯವನು ಶ್ರುತಿಯೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇದಕ್ಕೆ

ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಆತನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಯುಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಗವನ್ನು ಗೌಡಪಾದರ ಕೃತಿಯೆಂದು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರಾಗಲಿ, ಬೇರೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವೇದಾಂತಿಗಳಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾರೇ ಆಗಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದು ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಊಹೆಯು ಕಲ್ಪನಾ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಾರಿಕೆಗಳೇ ಮೊದಲು ಬರೆದ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದೂ ಅವುಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನೋಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾರೋ ಈಗ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಭಾವಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಪಡಿಸುವದೂ, ಮಾರ್ಪಡಿಸುವದೂ, ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ವಿವರಿಸಿರುವದೂ ಈ ಉಪನಿಷದ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ -ಎಂದೂ ದಿವಂಗತ ವಿಧುಶೇಖರ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ 'ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ (1943) ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ (1950) ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಕಲ್ಪನಾ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಡಿದಾವರೆಗಳನ್ನು ಸೇವಿಸಿದವರು ತಾವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವ ಶ್ರೀಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ "ಏಷೋಽನ್ತರ್ಯಾಮ್ಯೇಷ ಯೋನಿಃ ಸರ್ವಸ್ಯ ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯೌ । ಮಾಣ್ಡೂಕೇಯಶ್ರುತಿವಚ ಇತಿ ಸ್ಪಷ್ಟಮಧೀಯತೇ" (ಬೃ.ವಾ. ೩-೮-೬. ಪುಟ ೧೨೯೪)ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಂಡೂಕ್ಯವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತೆಂದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕರೆದಿರುವದೇ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯವು ಆಧುನಿಕಕೃತಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಭೂತವಾದ ಆಧಾರವಚನವನ್ನೂ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಓದುಗರು ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಆಗಮಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆಯೆ ?

(೧) ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ನೂತನಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಾಧಕ ಯುಕ್ತಿಗಳಿವು : ಆಗಮಪ್ರಕರಣವು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿವರಣೆಯಾದರೆ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ದುರೂಹವಾದದ್ದನ್ನು ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪೇಕ್ಷಿಸದೆ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. (೨) ಕಾರಿಕೆಯೇ ಮೊದಲಿದ್ದು ಉಪನಿಷದ್ಭಾಗವು ಆಮೇಲೆ ಸಂಕಲಿತವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಗದ್ಯಪದ್ಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೋಲಿಸುವದರಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರ ಎರಡನೆಯ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಮುಂಚೆ ಮೊದಲನೆಯುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರತಿಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಕಾರಿಕೆಗಳು– ರಘುವಂಶಕ್ಕೆ ಮಲ್ಲಿನಾಥನು ಬರೆದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ– ಅನ್ವಯಕ್ರಮವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬರೆದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಕ್ರಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆಯೇ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು 'ಈ ಪದವನ್ನೇಕೆ ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ಬಿಡಿಸಲಿಲ್ಲ?', 'ಈ ಶಬ್ದವೇಕೆ ಮೂಲಮೂಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ ?' –ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನೂ ಅವಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಂದರಕೆಳಗೊಂದು ಬರುವಂತೆ ಬರೆಯುವೆವು. ವಾಚಕರೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾರಾಸಾರಗ್ರಹಣವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ :—

ಆಕ್ಷೇಪ :– (1) ಆಗಮಪ್ರಕರಣದ ಮೊದಲನೆಯ ಐದು ಕಾರಿಕೆಗಳು (೧-೫) ೨,೩, ಮತ್ತು ೪ನೆಯ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದರೆ ೩ ಮತ್ತು ೪ನೆಯ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವ 'ಸಪ್ತಾಂಗಃ' 'ಏಕೋನವಿಂಶತಿಮುಖಃ'–ಎಂಬ ದುರೂಹಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಪದಗಳೆರಡನ್ನೂ ಏಕೆ ವಿವರಿಸದೆ ಕೈಬಿಟ್ಟದೆ ? ಇವುಗಳಿಗೆ ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತಾರಲ್ಲ !

ಪರಿಹಾರ :– ಕಾರಿಕೆಗಳ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ಮಂತ್ರಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವದು. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು.

ಆಕ್ಷೇಪ :– (2) ಮೂರನೆಯ ಮತ್ತು ಒಂಭತ್ತನೆಯ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರಶಬ್ದವೊಂದನ್ನೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ ; ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಾದರೊ (೧–೪, ೧೯, ೨೩) ವಿಶ್ವಶಬ್ದವನ್ನೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ನೃಸಿಂಹೋತ್ತರತಾಪಿನ್ಯುಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದೆ ; ಇವುಗಳಿಗಿರುವ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಂಚದಶಿಯಲ್ಲಿಯೂ (೧–೧೮, ೧೯) ವೇದಾಂತಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ (೧೭) ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದೆಯಲ್ಲ !

ಪರಿಹಾರ :– ವೈಶ್ವಾನರಶಬ್ದವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. 'ವಿಶ್ವಾನ್ ನರಾನ್ ನಯತಿ ಪುಣ್ಯಪಾಪಾನುರೂಪಾಂ ಗತಿಮ್,

ಸರ್ವಾನ್ ಏಷ ಈಶ್ವರೋ ವೈಶ್ವಾನರಃ । ವಿಶ್ವೋ ನರ ಏವ ವಾ । ಸರ್ವಾತ್ಮತ್ವಾತ್ । ವಿಶ್ವೈರ್ವಾ ನರೈಃ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮತಯಾ ಪ್ರವಿಭಜ್ಯ ನೀಯತ ಇತಿ ವೈಶ್ವಾನರಃ ॥' ಎಂಬ ಛಾಂದೋಗ್ಯಭಾಷ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ. ವಿಶ್ವ (ಎಲ್ಲಾ) ನರರನ್ನೂ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಗತಿಗೆ ಒಯ್ಯುವವನು, ವಿಶ್ವ (ಎಲ್ಲಾ) ನರನೂ ಆಗಿರುವವನು, ವಿಶ್ವನರರಿಂದಲೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನನ್ನಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಲ್ಪಡುವವನು– ವೈಶ್ವಾನರ ಪರಮಾತ್ಮನು– ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ 'ವಿಶ್ವೇಷಾಂ ನರಾಣಾಮ್ ಅನೇಕಧಾ ನಯನಾತ್ ವೈಶ್ವಾನರಃ; ಯದ್ ವಾ ವಿಶ್ವಶ್ಚಾಸೌ ನರಶ್ಚ ಇತಿ ವಿಶ್ವಾನರಃ. ವಿಶ್ವಾನರ ಏವ ವೈಶ್ವಾನರಃ । ಸರ್ವಪಿಣ್ಡಾತ್ಮಾನನ್ಯತ್ವಾತ್ ।' ಎಂದೇ ಭಾಷ್ಯವಿದೆ. ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದರೂ ವಿಶ್ವನೆಂದರೂ 'ಎಲ್ಲ'ವೂ ಆಗಿರುವವನು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ವಿಶ್ವ'ಶಬ್ದವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿದೆ.

ನೃಸಿಂಹೋತ್ತರತಾಪನೀಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿರುವದಕ್ಕೂ ಪಂಚದಶಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವ, ವೈಶ್ವಾನರ–ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದಕ್ಕೂ ಸರಿಯಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದ ಕಾರಿಕೆಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನುನೋಡಿರಿ.

ಆಕ್ಷೇಪ (3) :– ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ (೩–೫) ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ 'ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನಃ', 'ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನಃ', 'ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನಃ'–ಎಂಬ ಮೂರು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನೋಡಿ. ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇವು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. 'ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞ', 'ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞ', 'ಘನಪ್ರಜ್ಞ'– ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಿಂದಲೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಈಚೆಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆ ?

ಪರಿಹಾರ :– ಅಲ್ಲ. ಮಂತ್ರಗಳು ಮೂಲವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರಿಗೆ 'ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞಃ' ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳೇ ಮೂಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕೆಂದು ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ಭಾವಿಸಿದರೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಲಾಘವವಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ 'ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞ' ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದೂ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಸ್ಥಾನ'ಶಬ್ದದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವದೇ ಕಾರಿಕಾಕಾರರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎರಡನೆಯ ಕಾರಿಕೆ ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ಆಕ್ಷೇಪ (4) :– ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಘನಪ್ರಜ್ಞ' ಎಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಗದ್ಯಮೂಲದಲ್ಲಿ ' ಏಕೀಭೂತ 'ನೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಬೇರೆಯ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ' ಏಕೀಭವತಿ ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗದ ಆಧಾರದಿಂದ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲವೆ ?

ಪರಿಹಾರ :– ಹಾಗಲ್ಲ. ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಏಕೀಭೂತ' ಎಂದು ವಿಷಯಗಳು ಒಂದುಗೂಡುವವನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಸಿ ಜ್ಞೇಯವಿಷಯಗಳು ಜ್ಞಾನಾರ್ಥವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವದರಿಂದಲೇ ವಿಷಯಗಳೂ ಒಂದಾಗುವವು ಎಂದು 'ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ ಏವ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಗಳ ಏಕೀಭಾವವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿನ 'ಘನಪ್ರಜ್ಞ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಕ್ಷೇಪ (5) :– ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ವಿಶ್ವಸ್ಯಾತ್ವ ವಿವಕ್ಷಾಯಾಮ್' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಗಳಂತೆ ತೋರುವ ವಚನವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವೆಂದೂ ಕಾರಿಕೆಯು ಗದ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿರಲಾರದೆಂದೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ಪರಿಹಾರ :– ಇಲ್ಲ. ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಆಪ್ತೇಃ ಆದಿಮತ್ತ್ವಾದ್ ವಾ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅಥವಾ ಆದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎಂದಿರುವದನ್ನು ವಿಕಲ್ಪೋಕ್ತಿ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯುಂಟಾಗದಿರುವಂತೆ 'ಆದಿಸಾಮಾನ್ಯಮ್', 'ಆಪ್ತಿಸಾಮಾನ್ಯಮೇವ ಚ' ಎಂದು ಸಮುಚ್ಚಯಾರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕಾರಿಕೆಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಯುಕ್ತ. ಮುಂದಿನ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ವಾಶಬ್ದವು ಸಮುಚ್ಚಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿಲ್ಲ– ಎಂದು ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ 'ಆದಿಶ್ಚ ಭವತಿ', 'ಸಮಾನಶ್ಚ ಭವತಿ', 'ಅಪೀತಿಶ್ಚ ಭವತಿ' ಎಂದು ಚಕಾರದಿಂದ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೇ ವಾಶಬ್ದವು ಚಶಬ್ದಾರ್ಥಕವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಅವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡದೆ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಆಕ್ಷೇಪ (6) :– ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ ಕಾರಿಕೆಗೂ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಮಂತ್ರಕ್ಕೂ ಒಂದು ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನ, ಲಯ –ಎಂದು ಮೂರನೆಯ ಮಾತ್ರೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ಗದ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಿತಿ, ಅಪೀತಿ–ಎಂದಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಮೂಲ

ಮೂಲಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಿರಬೇಕಾದರೆ ಮಂತ್ರದಂತೆಯೇ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತಲ್ಲವೆ ?

ಪರಿಹಾರ :– ಇಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಅಪೀತಿ'ಯಾಗಲಿ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಲಯ'ವಾಗಲಿ ಮಕಾರಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲವೇಅಲ್ಲ. ಮಕಾರಾದಿಯಾಗಿರುವ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವೇ ಇವು. ಡುಮಿಙ್ ಪ್ರಕ್ಷೇಪಣೇ ಎಂಬ ಧಾತುವಿಗೆ ಮಿನೋತಿ ಎಂಬ ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಪಕ್ಕೆ ಎಸೆ, ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಚೆಲ್ಲು– ಎಂಬಿವುಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅಳೆಯುವಿಕೆ ಎಂಬರ್ಥವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಯಲ್ಲಿರುವ 'ಮಿನೋತಿ' ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಒಲದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು ಪ್ರಾಜ್ಞನು ವಿಶ್ವತೈಜಸರನ್ನು– ಬಳ್ಳವು ಕಾಳನ್ನು ಅಳೆದು ಸುರಿಯುವಂತೆ–ತನ್ನೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಹೊರಚೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ– ಎಂಬರ್ಥವು ಇದರಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿ ಯಲ್ಲಿರುವ 'ಅಪೀತಿ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಲಯಾವೆಂಬರ್ಥದ ಮಾತು. 'ಮೀಙ್ ಹಿಂಸಾ ಯಾಮ್' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಮೀಯತೇ ಎಂಬ ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಣವಿಯೋಗ, ಸಾಯುವದು; ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಪೀತಿಶ್ಚ ಭವತಿ' ಎಂದರೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು, ಜಗತ್ಕಾರಣಾತ್ಮನು ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವತೈಜಸರಿಬ್ಬರೂ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬು ದನ್ನು ಇದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ, ಪ್ರಾಜ್ಞನು ವಿಶ್ವತೈಜಸರನ್ನು ಅಳೆಯುವಂತೆ ಓಂಕಾರ ವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವದರಿಂದ ಅಕಾರವೂ ಉಕಾರವೂ ಮಕಾರದಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಭಾವನೆಯಾಗುವದರಿಂದ ಮಕಾರವು ಅವೆರಡನ್ನೂ ಅಳೆಯುವಂತೆ ಇದೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞನು ವಿಶ್ವತೈಜಸರನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವಂತೆಯೇ ಮಕಾರವು ಅಕಾರವನ್ನೂ ಉಕಾರವನ್ನೂ ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತದೆ– ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಶ್ರುತಿ ಯಲ್ಲಿರುವ 'ಮಿತಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಮಾನ (ಅಳೆಯುವದು) ಎಂದರ್ಥವೆಂದೂ 'ಅಪೀತಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಲಯ (ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು) ಎಂದರ್ಥವೆಂದೂ ಕಾರಿಕೆ ಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದೆ ಎಂದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಿದೆ. ಅಕಾರಕ್ಕೂ ವಿಶ್ವನಿಗೂ ಉಕಾರಕ್ಕೂ ತೈಜಸನಿಗೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದನ್ನು 'ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪ ನ್ಯಾಸಮಂಜರಿ'ಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ.

ಆಕ್ಷೇಪ (7) :– ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ; ಕಾರಿಕೆಗಳೇ ಮೊದಲೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ಪರಿಹಾರ :– ಇಲ್ಲ. 'ಪಾದಾ ಮಾತ್ರಾ ನ ಸಂಶಯಃ' (ಪಾದಗಳೇ ಮಾತ್ರೆಗಳೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ) ಎಂಬ (೧–೨೪)ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಮಂತ್ರಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆಂದೇ 'ಅತ್ರೈತೇ ಶ್ಲೋಕಾ ಭವನ್ತಿ' ಎಂದು ಬರೆದುಕೊಂಡೂ ಇದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಲ್ಲದ ಕೈಬರಹದ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿಲ್ಲ.

ಆಕ್ಷೇಪ (8) :– ತುರ್ಯ (ಅಥವಾ ತುರೀಯ)ಪಾದಕ್ಕೂ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರಿಗೂ (೧೩–೧೫) ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದೇ ಇಲ್ಲ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಶಿವಃ', 'ದ್ವೈತಸ್ಯೋಪಶಮಃ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು (೧–೧೨) 'ನಾನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಮ್' (ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ).... ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರಿಕೆಯೇ ಮೊದಲು, ಗದ್ಯಭಾಗವೇ ಆಮೇಲೆ– ಎಂದು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ಪರಿಹಾರ :– ಇಲ್ಲ. 'ನಾನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಮ್' ಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುವ ಸಾರವನ್ನೇ ಹಿಂದಿ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾದಿಗಳಿಗೂ ತುರೀಯನಿಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವದೇನೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಣ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣದಿಂದ ತೋರುವ ವಿಶ್ವಾದಿರೂಪಗಳ ಅಧ್ಯಾರೋಪವನ್ನು ವೈಶ್ವಾನರಾದಿಪಾದಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಅವುಗಳ ಅಪವಾದವನ್ನು ತುರೀಯಪಾದದಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದೇ ಅಲ್ಲಿ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ವಿಜ್ಞೇಯಃ' (ಅವನೇ ಆತ್ಮನು, ಅವನನ್ನೇ ಅರಿಯಬೇಕು) ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವದರ ಆಶಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ. ನೀವು ಹೇಳುವ ಕಾರಿಕೆಗೂ ತುರೀಯಪಾದವರ್ಣನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ.

ಆಕ್ಷೇಪ (9) :–ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಪಾದಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಮುಂದೆ (೩–೬) ವಿವರಿಸಿದೆ ; ಕಾರಿಕೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿವರಣೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಇದನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಬೇಕಿತ್ತಲ್ಲವೆ ?

ಪರಿಹಾರ :– ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ· ಕಾರಿಕೆಗಳು ಪ್ರತಿಪದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಲ್ಲವೆಂದು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರನ್ನು ಕುರಿತ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆದುಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರು ಪಾದಗಳ ಆಶಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು 'ಅತ್ರೈತೇ ಶ್ಲೋಕಾ ಭವನ್ತಿ' ಎಂಬ ಅವತರಣಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ.

ಆಕ್ಷೇಪ (10) :– 'ಪ್ರಭವಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಮ್' ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ೬ನೆಯ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯೌ' (ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಲಯಗಳು) ಎಂದಿದ್ದರೂ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಲಯ'ದ ಮಾತೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ!

ಪರಿಹಾರ :– ಇದು ಪ್ರತಿಪದವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ಸಕಲಭೂತಗಳೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಂತೆ ತೋರುವದು ಪರಮಾರ್ಥವೋ, ಅಲ್ಲವೋ ?– ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ (೬-೯) ಕಾರಿಕೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇವು (೯) ಅವಿದ್ಯಾಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತವೆ, 'ಸ್ವಪ್ನಮಾಯೆಗಳಂತೆ' (೭) ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ– ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದರೆ ಮುಂದೆ (ಮ. ೭) ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞಭೇದಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವದೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗುವದು– ಎಂಬುದು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರ ಹೃದಯ.

ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೂ ಆಗಮಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ

ಅನಾದಿಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಮಾಂಡೂಕ್ಯವು ಶ್ರುತಿಯೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಈ ವಿಷಯವು ವಾದಗ್ರಸ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸುವವರಿಗಾಗಿ ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧಾರ್ಥವುಳ್ಳ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದವೇಲೂ ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಕಾರಿಕೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂಬ ದುರಾಗ್ರಹದಿಂದ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೂ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತು ಪೌರುಷೇಯವಾದ ಇತ್ತೀಚಿನ ಗ್ರಂಥವೆಂದೂ ಕಾರಿಕೆಗೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಧಾರವೆಂದೂ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತೇ ಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರು ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ತಮ್ಮ ವಿವರಣೆಯು ಸರ್ವವೇದಾಂತಸಂಮತವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತೈತ್ತಿರೀಯಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಾದಿಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವರೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಓಂಕಾರವಿಚಾರ

ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಪಾದಗಳಾದ ವಿಶ್ವಾದಿಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ (19ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ) ವಿಶ್ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಅಕಾರಾದಿಮಾತ್ರೆಗಳಿ

ಗೂ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಓಂಕಾರದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉಪೇಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಮೊದಲು ಹೇಳಿ ಉಪಾಯವಾದ ಓಂಕಾರವನ್ನೇ ಆಮೇಲೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ, ಗದ್ಯಭಾಗವನ್ನು ಬರೆದಾತನು ಛಾಂದೋಗ್ಯತೈತ್ತಿರೀಯಾದಿಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದು ಓಂಕಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರದ ಉಪಾಸನೆ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು (ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು) ಬರೆದ ಗೌಡಪಾದರು ಓಂಕಾರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ತಾವೇ ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇದೆಲ್ಲ ಆಕಾಶದಮೇಲೆ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತೇ ಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲವೆಂದೂ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಿರುವ ಅರ್ಥದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಬರೆದಿರುವರೆಂದೂ ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆಗಮಪ್ರಕರಣದ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿಷಯವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆ 'ಅತ್ರೈತೇ ಶ್ಲೋಕಾ ಭವನ್ತಿ' (ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಶ್ಲೋಕಗಳಿವು)-ಎಂಬ ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವರು ಬರೆದಿರುವರೆಂಬುದನ್ನೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೂ ಈ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಕಟವಾದ ಹೊಂದುಗಾಣಿಕೆ ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ನಾವು ಆಗಲೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವಿಚಾರವನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಕ್ಕೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರದ ಉಪಾಸನೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇನೂ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಓಂಕಾರೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದ ಐದನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇದೆ; ಅದನ್ನು ಸರ್ವವೇದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೊಗಳಿಯೂ ಇದೆ.

ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇನೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ; ಅದರಂತೆ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಓಂಕಾರೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವೆಂದರೆ ಕೇವಲಶಬ್ದಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯವ್ಯವಹಾರಾತೀತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವೇ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು 'ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಿಕೆಗಳ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಬರೆಯಬೇ

ಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಬರೆದಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣ ಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದಾದ ಆಗಮಪ್ರಕರಣವು ಈ ಓಂಕಾರದ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರಾರ್ಥನಿರ್ಣಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮೊದಲು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿ, ಬಳಿಕ ಅದು ಸರ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ಅದೇ ಆತ್ಮನೇ ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓಂಕಾರವೆಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಪಾದಗಳಿಗೂ ಮಾತ್ರೆಗಳಿಗೂ ಭೇದವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮರ್ಮ ವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ತುರೀಯವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಓಂಕಾರದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ. ಕಾರಿಕಾಸಂಮತವಾದ ಓಂಕಾರದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ೧-೨೪ರಿಂದ ೨೯ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯವರೆಗಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು.

ಇಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಂದಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿ ಗಾಗಿ ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು 'ಮನ್ದ ಮಧ್ಯಮಧಿಯಾಂ ತು ಪ್ರತಿಪನ್ನಸಾಧಕಭಾವಾನಾಂ ಸನ್ಮಾರ್ಗ ಗಾಮಿನಾಂ ಸಂನ್ಯಾಸಿನಾಂ ಮಾತ್ರಾಣಾಂ ಪಾದಾನಾಂ ಚ ಕ್ಲೃಪ್ತ ಸಾಮಾನ್ಯವಿದಾಂ ಯಥಾವದುಪಾಸ್ಯಮಾನಃ ಓಂಕಾರೋ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರತಿ ಪತ್ತಯೇ ಆಲಮ್ಬನೀಭವತಿ' ಎಂದು ೧೨ನೆಯ ಮಂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆ ದಿರುತ್ತಾರೆ. ನಾವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾರಿಕೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಆಗಮಪ್ರಕರಣದ ಸಾರಸಂಗ್ರಹ

ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಉಪದೇಶಕ್ರಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ ಗಳು ಇನ್ನೂ ಬಹಳವಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಯಥಾವಕಾಶವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವೆವು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ನೆನಪಿಟ್ಟಿರುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದ ಸಾರವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. (೧) ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಿ ಓಂಕಾರನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಓಂಕಾರವೆಂದರೆ ಒಂದು ಶಬ್ದವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು; ನಿತ್ಯನಿರ ವಸ್ಥವಾದ, ಅಭಿಧೇಯವೂ ಅಲ್ಲದ, ಅಭಿಧಾನವೂ ಅಲ್ಲದ- ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕ ವಿಭಾಗರಹಿತವಾದ- ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೇ ಓಂಕಾರವು. ಇದನ್ನು ಪಾದವಿವರಣೆ ಯಲ್ಲಿ 'ತುರೀಯಪಾದ'ವೆಂದೂ ಮಾತ್ರಾವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಮಾತ್ರೋಂಕಾರ'

ವೆಂದೂ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏಳನೆಯ ಮತ್ತು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ತುರೀಯಕಾರಿಕೆಗಳು' ಮತ್ತು 'ಪ್ರಣವಕಾರಿಕೆಗಳು' ಎಂದು ನಾವು ಕರೆದಿರುವ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಓಂಕಾರವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. (೨) ಆಗಮವೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದನ್ಯಾಯದಿಂದ-ತತ್ತ್ವವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇರುವಂತೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಮೂರು ಪಾದಗಳನ್ನೂ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನೂ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವೆಂಬಂತೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದು ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಬಳಿಕ, ಆ ಪಾದಗಳಾಗಲಿ ಮಾತ್ರೆಗಳಾಗಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವದ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಇರಲೆಂದು ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದರಿಂದ- ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡುವದು. ಈ ಚತುರ್ಥ (ನಾಲ್ಕನೆಯ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ) ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಂ ಶಾಂತಂ ಶಿವಮದ್ವೈತಂ ಚತುರ್ಥಂ ಮನ್ಯನ್ತೇ ಸ ಆತ್ಮಾ' (ಅವಸ್ಥೆಗಳು, ಅವಸ್ಥಾವಂತ, ಅಭಿಧಾನ, ಅಭಿಧೇಯ- ಈ ಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲದ, ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಸುಮ್ಮನಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಾನಂದರೂಪವಾದ ಅದ್ವೈತವೇ ನಾಲ್ಕನೆಯದೆನ್ನುವರು, ಅದೇ ಆತ್ಮನು), 'ಅಮಾತ್ರಶ್ಚತುರ್ಥೋಽವ್ಯವಹಾರ್ಯಃ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಃ ಶಿವೋ ಅದ್ವೈತ ಏವಮೋಂಕಾರ ಆತ್ಮೈವ' (ಮಾತ್ರಾರಹಿತವಾದ ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದ ಓಂಕಾರವು ಅಕಾರಾದಿರೂಪಾಭಿಧಾನಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲದ, ಮಂಗಲಕರವಾದ ಅದ್ವೈತವೇ ; ಹೀಗೆ ಓಂಕಾರವು ಆತ್ಮನೇ) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ? ಇದನ್ನೇ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತುರೀಯಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಣವಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿದೆ. ಆತ್ಮನು ಅವಸ್ಥಾಪ್ರಪಂಚರಹಿತನು ಎಂದರೆ ಅಗ್ರಹಣ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ- ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯಾದ್ವಯರಹಿತನು ಎಂದರ್ಥ. (೧-೧೫) ಓಂಕಾರಾತ್ಮನು ಅಭಿಧಾನಪ್ರಪಂಚರಹಿತನು ಎಂದರೆ ಸರ್ವಪರಿಚ್ಛೇದರಹಿತನಾದ ಪರಮಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಐತದಾತ್ಮ್ಯಮಿದಂ ಸರ್ವಂ ತತ್ಸತ್ಯಂ ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಇದೇ ಈ ಎಲ್ಲದರ ಸಾರವು, ಇದೇ ಸತ್ಯವು, ಇದೇ ಆತ್ಮನು ; ಅದೇ ನೀನು ಎಂದು ಮಾಡಿರುವ ಉಪದೇಶವೇ ಇದು.

'ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಭೂತಗಳ ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯನು' ಎಂದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದೂ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ -ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ :

**ಅನಾದಿಮಾಯಯಾ ಸುಪ್ತೋ ಯದಾ ಜೀವಃ ಪ್ರಬುಧ್ಯತೇ ।
ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮದ್ವೈತಂ ಬುಧ್ಯತೇ ತದಾ ॥**

ಜೀವನು ಅನಾದಿಮಾಯೆಯಿಂದ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾ ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿರುವನು. ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರುಗಳ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಎಚ್ಚರವಾದಾಗ ಈ ಆತ್ಮನು ಅಜನು (ಜನ್ಮಾದಿವಿಕಾರರಹಿತನು), ಅನಿದ್ರನು (ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದೆಂಬ ಅವಿದ್ಯಾನಿದ್ರೆಯಿಲ್ಲದವನು), ಅಸ್ವಪ್ನನು (ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಅವಿದ್ಯಾಸ್ವಪ್ನವಿಲ್ಲದವನು), ಅದ್ವೈತನು (ಯಾವ ಬಗೆಯ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ತನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲದವನು) –ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ–ಎಂದು ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥ. ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ತತ್ತ್ವವಿಷಯಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಭೇದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಯಾ ನಿಶಾ ಸರ್ವಭೂತಾನಾಮ್' (ಗೀ. ೨–೬೯) ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾಂತರದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಸಂವಿಶತ್ಯಾತ್ಮನಾಽಽತ್ಮಾನಂ ಯ ಏವಂ ವೇದ' (ಯಾವನು ಹೀಗೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳುವನೋ ಅವನು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವನು) ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ **'ಓಂಕಾರೋ ವಿದಿತೋ ಯೇನ ಸ ಮುನಿರ್ನೇತರೋ ಜನಃ' (ಓಂಕಾರವನ್ನು ಯಾವನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವನೋ ಅವನೇಮುನಿಯು, ಉಳಿದವನು ಯಾರೂ ಮುನಿಯಲ್ಲ)** ಎಂದು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಪಂಚರಹಿತನಾದ ಅಜಾದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಯಾವನು ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನೇ ಮುನಿಯು, ವಾಙ್ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾಗಿ ವಾಕ್ಕಿಗೂ ವಾಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮನಸ್ಸಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಮೌನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಮಹಾತ್ಮನು–ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಓಂಕಾರದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವೈರಾಗ್ಯಸಂಪನ್ನರಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳೇ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪಾದಮಾತ್ರಾಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಾದ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೂ ಓಂಕಾರದ ಪ್ರತೀಕೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಳಗಿನಂತಸ್ತಿನ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು. ಈ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಇರುವ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳೂ ರಾಮಕೃಷ್ಣಾದಿನಾಮಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂದ

ಪುರಾಣಾದಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಗೊತ್ತುಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆಯಾದರೂ ಹಾಗೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಗೌಡಪಾದರ ಪ್ರಕರಣಚತುಷ್ಟಯದ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಿಷಯ

ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಒಂದು ಒಟ್ಟುಹೆಸರು ಇದ್ದಿತೆಂದು ಭಾಷ್ಯದಿಂದೇನೂ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು 'ಪ್ರಕರಣಚತುಷ್ಟಯ'ವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ 'ಆನಂದಗಿರಿ'ಗಳು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಗೌಡಪಾದರಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರಮಾಡುವೆನೆಂಬರ್ಥದ ಶ್ಲೋಕವೊಂದನ್ನು ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ 'ಸಂಪ್ರತಿ ಗ್ರನ್ಥಪ್ರಣಯನಪ್ರಯೋಜನಪ್ರದರ್ಶನಪೂರ್ವಕಂ ಪರಮಗುರೂನ್ ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾತಸ್ಯ ಪ್ರಣೇತೃತ್ವೇನ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಾನ್ ಪ್ರಣಮತಿ' 'ಈ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಮಾಡಿರುವದರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಟ್ಟು ತಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುವ ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಣೇತೃಗಳಾದ ಪರಮಗುರುಗಳನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ' (ಮಾಂ. ಭಾ. ಪು. ೨೨೩) ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಆನಂದಗಿರಿಗಳು ಯಾರೆಂಬುದೂ ಸಂಶಯಗ್ರಸ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಆನಂದಗಿರಿಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅವುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಆ ಹೆಸರಿನವರು ಒಬ್ಬರೇ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವು ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕರ್ತರಾದ ಆನಂದಗಿರಿಗಳ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಾರಿಕಾಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ 'ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿತ್ತೆಂದು ನಾವು ನಂಬಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆಗಮವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಉಪದೇಶರೂಪವಾದ ಪ್ರಮಾಣವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಉಪದೇಶವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಪ್ರಕರಣಚತುಷ್ಟಯವನ್ನು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರು ಬರೆದಿದಾರೆಂಬುದು ಈ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಗ್ರಂಥವು ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿಯೂ 'ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವು ಪ್ರಕರಣಗಳ ವಿಷಯದ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಆಗಮಪ್ರಕರಣ'ದಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪದೇಶವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೆಯಾದರೂ

ಅದು ಗೌಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ನಾಂತಃಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞಂ ನೋಭಯತಃ ನ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನಂ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನಾಪ್ರಜ್ಞಮ್' ಆತ್ಮನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ, ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ....ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ–ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವದನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸ್ವಪ್ನದ ಆತ್ಮನೂ ಜಾಗರಿತದ ಆತ್ಮನಂತೆ 'ಸಪ್ತಾಂಗನು, ಏಕೋನವಿಂಶತಿಮುಖನು' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ, ಸ್ವಪ್ನ ಜಾಗರಿತಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸ್ವಪ್ನವೆಂದೇ ಕರೆದು ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದವನು ಎಂದೇ ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮ್ ಅದ್ವೈತಮ್' (ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದವನು, ನಿದ್ರೆಯಿಲ್ಲದವನು, ಸ್ವಪ್ನವಿಲ್ಲದವನು, ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದವನು) ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ತುರೀಯನನ್ನು ಈ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮ್' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು (ಗೌ. ಕಾ. ೧–೧೬, ೩–೩೬, ೪–೮೧) ಆಗಮಪ್ರಕರಣ, ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣ, ಅಲಾತಶಾಂತಿಪ್ರಕರಣ– ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಂಡರೆ ಇದು ಉಪನಿಷದರ್ಥವನ್ನು ಹೊರಪಡಿಸುವ ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರವೇ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ, ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅದ್ವೈತ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವಂತೂ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಗೌಡಪಾದರ ಸಂಪ್ರದಾಯ

ಗೌಡಪಾದರಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಅದ್ವೈತಗ್ರಂಥಗಳು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಇವರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳೂ ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಮತವೇ ಮೂಲವಾಗಿರಬೇಕು– ಎಂದು ಕೆಲವರು ಗ್ರಂಥತತ್ತ್ವಶೋಧಕರು ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀದಾಸಗುಪ್ತರೆಂಬವರು ಬರೆದಿರುವ "ಭಾರತದೇಶದ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಇತಿಹಾಸ" (History of Indian Philosophy) ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಎರವಲಾಗಿ ತಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಬರೆದಿರುವದಲ್ಲದೆ, 'ಇವರೂ ಬೌದ್ಧರೇ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು' ಎನ್ನುವ ತನಕ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ! ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನೇ ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ– ಎಂದು ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳ ಶಬ್ದಸಾಮ್ಯದಿಂದ ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗೌಡಪಾದರು

ಹಿಂದಿನ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ತಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಇದೆಯೆಂದು ತೋರಿಸು ವದಕ್ಕೆ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ವೇದಾನ್ತೇಷು ವಿಚಕ್ಷಣೈಃ' (೨-೩೧), 'ಮುನಿಭಿರ್ವೇದಪಾರಗೈಃ' (೨-೩೫)- ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ (ಗೀ.ಭಾ. ೧೩-೨೨, ೧೩-೧೩, ೧೮-೫೦, ಬೃ.ಭಾ. ೨-೧-೨೦....) ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಗೌರವದಿಂದ ಉದಾಹರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ; ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೧-೧-೧೭, ೩-೨-೨೧) ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಆಚಾರ್ಯರುಗಳ ಮತಗಳನ್ನೂ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಖಂಡಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ ಹೀಗೆ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವದರಿಂದ ಗೌಡಪಾದರು ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮವಾದವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನಂದಿ, ದ್ರವಿಡಾಚಾರ್ಯ-ಮುಂತಾದವರು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದರೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ (ಗೌ.ಕಾ.ಭಾ. ೨-೨೨, ಬೃ. ಭಾ. ೨-೧-೨೦) ಆನಂದಜ್ಞಾನರು ಬರೆದಿರುವ ಟೀಕೆಯಿಂದಲೂ, ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಕಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುವ ಮಧುಸೂದನಸರಸ್ವತಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಲೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೌಡಪಾದರ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಇತರ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಮತಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತ್ತೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಗೌಡಪಾದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಬೌದ್ಧರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವೂ

ಬೌದ್ಧರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮೂಲಾಧಾರವೆಂದರೆ ಅನಾತ್ಮವಾದ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನಬೌದ್ಧರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಈಚಿನ ಬೌದ್ಧರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರಗಳಲ್ಲಿರುವ ನೇತಿನೇತ್ಯಾತ್ಮನಾದ ಸರ್ವಭೂತಸ್ಥನಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ವಿಚಾರ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯಛಾಂದೋಗ್ಯಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಸಾಕ್ಷಿಯ ವಿಚಾರ-ಇವುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಅಜಾನಿದ್ರಾಸ್ವಪ್ನವಾದ ಅದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವವು ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಿಂದಲೋ ಯೋಗಾಚಾರವಾದದಿಂದಲೋ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರ ಮತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವಿದೆಯೆನ್ನುವದಕ್ಕಾದೀತು ?

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರ ವಾದಕ್ಕೂ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರು ಈ ಎರಡು ಮತಗಳಿಗಿರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಾಚಕರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬೌದ್ಧರ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವುಗಳಲ್ಲಡಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಗೌಡಪಾದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವೆವು :

(೧) ಅಭೂತಪರಿಕಲ್ಪೋಽಸ್ತಿ ದ್ವಯಂ ತತ್ರ ನ ವಿದ್ಯತೇ ।
ಶೂನ್ಯತಾ ವಿದ್ಯತೇ ತತ್ರ ತಸ್ಯಾಮಪಿ ಸ ವಿದ್ಯತೇ ॥

ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಮೈತ್ರೇಯನಾಥನ 'ಮಧ್ಯಾನ್ತವಿಭಙ್ಗ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನು ಬರೆದಿರುವ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ : ಅಭೂತ ಪರಿಕಲ್ಪವು ಇದ್ದೇಇರುತ್ತದೆ. ರಜ್ಜುವಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸರ್ಪಸ್ವಭಾವವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೋ ರಜ್ಜುಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಇದ್ದೇಇರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಭೂತಪರಿಕಲ್ಪವೆಂಬ ವಿಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದೇಇದೆ, ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿವಿಷಯಭಾವವುಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ ; ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವಶೂನ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಿಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರು ಬರೆದಿರುವದು ಹೀಗೆ :

ಅಭೂತಾಭಿನಿವೇಶೋಽಸ್ತಿ ದ್ವಯಂ ತತ್ರ ನ ವಿದ್ಯತೇ ।
ದ್ವಯಾಭಾವಂ ಸ ಬುದ್ಧ್ವೈವ ನಿರ್ನಿಮಿತ್ತೋ ನ ಜಾಯತೇ ॥ ೪–೭೫

ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳಾಗಲಿ ಚಿತ್ತವಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅದು ಇದೆಯೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಮಿಥ್ಯಾಭಿನಿವೇಶ–ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಎಲ್ಲವೂ ನಿಃಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಶೂನ್ಯವಾದಿಯ ಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಚಿತ್ತವಾಗಲಿ ಜೀವರಾಗಲಿ ಅಖಂಡಚೈತನ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ತಸ್ಮಾನ್ನ ಜಾಯತೇ ಚಿತ್ತಂ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯಂ ನ ಜಾಯತೇ' (೪–೨೮) ಎಂದು ಗೌಡಪಾದರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡೂ ಮತಗಳೂ ಒಂದೇ ಆದಾವೆ ?

ಚಿತ್ತವೊಂದೇ ಒಳಗೆ ಇದೆ ; ಅದೇ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುವಿನಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಮತ ; ದಿಙ್ನಾಗನು 'ಆಲಂಬನಪರೀಕ್ಷೆ'ಯೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ

ಯದನ್ತರ್ಜ್ಞೇಯರೂಪಂ ತು ಬಹಿರ್ವದವಭಾಸತೇ ।
ಸೋಽರ್ಥೋ ವಿಜ್ಞಾನರೂಪತ್ವಾತ್ ತತ್ಪ್ರತ್ಯಯತಯಾಪಿ ಚ ॥

ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮತವನ್ನು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು :

ಉಭೇ ಹ್ಯನ್ಯೋನ್ಯದೃಶ್ಯೇ ತೇ ಕಿಂ ತದಸ್ತೀತಿ ಚೋಚ್ಯತೇ ।
ಲಕ್ಷಣಾಶೂನ್ಯಮುಭಯಂ ತನ್ಮತೇನೈವ ಗೃಹ್ಯತೇ ॥ ಗೌ. ಕಾ. ೪-೬೭

ಚಿತ್ತವೂ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವೂ ಪರಸ್ಪರಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲದೆ, ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದೂ ಅವುಗಳೆರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಧಾರ- ಎಂಬುದನ್ನು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ವಸುಬಂಧುವೆಂಬ ಯೋಗಾಚಾರವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಂತೆ ಆಗಿರಬಹುದು. 'ನನಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಯಿತು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಾಗುವಾಗ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳೂ ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬುದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ?- ಎಂದಿರುತ್ತಾನೆ ; ಬಾಹ್ಯ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಬಹುದು, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಭವವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಸ್ಮರಣೆಯೂ ಆಗಬಹುದು-ಎಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ವಾದವು ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ವಸುಬಂಧುವಿನ ಮತದಲ್ಲಿ ಜನರು ದೀರ್ಘಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ ; ಲೋಕೋತ್ತರಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಗೌಡಪಾದರ ಮತದಲ್ಲಿಯೊ, ಎಂದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ; ಲೌಕಿಕ, (ಎಚ್ಚರ) ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕ- (ಕನಸು)-ಎಂಬಿವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನಂತಸ್ತಿನ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಲೋಕೋತ್ತರದವಸ್ಥೆ (ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲದ ಅವಸ್ಥೆ)ಯಾದರೂ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳೂ ಮಾಯಿಕವೆಂಬ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಅಜ, ಅನಿದ್ರ, ಅಸ್ವಪ್ನವಾದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನು.

ಅನಾದಿಮಾಯಯಾ ಸುಪ್ತೋ ಯದಾ ಜೀವಃ ಪ್ರಬುಧ್ಯತೇ ।
ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮದ್ವೈತಂ ಬುಧ್ಯತೇ ತದಾ ॥(ಗೌ. ಕಾ. ೧-೧೬)

ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಆ ಆಚಾರ್ಯರು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳಿರುವ ಮನೋನಿಗ್ರಹಕ್ಕೂ (೩-೪೦) ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಲೋಕೋತ್ತರಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ.

ಈವರೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿರುವ ತುಲನಾತ್ಮಕಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ಅಜಾನಿದ್ರಾಸ್ವಪ್ನಾದ್ವೈತಚಿನ್ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಲಾತಶಾಂತಿಪ್ರಕರಣವೂ ಶೂನ್ಯವಾದವೂ

ಅಲಾತಶಾಂತಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರು ಅವೀತನ್ಯಾಯ (ವ್ಯತಿರೇಕ ನ್ಯಾಯ)ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸಾಂಖ್ಯ, ವೈಶೇಷಿಕ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಕಲಹದಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ಅದ್ವೈತವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಒಪ್ಪಿರುವ– ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಎಂಬ– ವಾದವನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ತಮ್ಮ ಮತವು ವೇದಾಂತಸಮ್ಮತವಾದ ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಎಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಿಗೂ ಈ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವು ಹೊಂದಿತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೌದ್ಧರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುವದರಿಂದ ಇವರ ಮತವು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತವೇ ಎಂದು ದಿವಂಗತ ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಶಬ್ದಸಾಮ್ಯದಿಂದ ಭ್ರಾಂತರಾಗಿ ಬೌದ್ಧ ಗ್ರಂಥಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿಕೊಂಡು ಗೌಡಪಾದರ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧರು ಸಾಲ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆಂಬಂತೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ಕೂಟಸ್ಥವಿಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಆಗಲೆ ನಾವು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದು.

(ಆದರೆ "The Central Philosophy of Buddhism" (ಬೌದ್ಧಮತದ ಪ್ರಧಾನತತ್ತ್ವದರ್ಶನ) ಎಂಬ ಆಂಗ್ಲಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಶ್ರೀಯುತ ಟಿ. ಆರ್. ವಿ. ಮೂರ್ತಿ ಎಂಬವರು ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರ ಮತಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಕೊಡದೆ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ಗೌಡಪಾದರ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಮತ್ತು ಯೋಗಾಚಾರರ ಪ್ರಭಾವವು ಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿಃಸಂ

ಶಯ ; ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ವಿಷಯವಿಚಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಾಗಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ವೇದಾಂತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ವೇದಾಂತಿಗಳಾಗಲಿ ಬೌದ್ಧರಾಗಲಿ ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದನ್ನು ಯಾರೋ ಬೌದ್ಧರೇ ಬರೆದಿರಬೇಕು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಭಾವವು ಬಿದ್ದಿತೆಂದಾಗಲಿ, ಬೌದ್ಧರು ವೇದಾಂತಿಗಳ ಯಾವದಾದರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವವಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಬ್ಬರ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಪರಿಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ– ಇವೆರಡನ್ನು ಮಾತ್ರ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು

ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ನಿಜಾಂಶವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಅಲಾತಶಾಂತಿಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಯಾರೋ ಬೌದ್ಧನು ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳ ಶ್ಲೋಕಗಳೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಇದು ಒಟ್ಟುಗ್ರಂಥದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ವ್ಯವಹಾರಪರ ಮಾರ್ಗಗಳ ಭೇದವು ಹಿಂದಿನ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ, ವಿವರ್ತವಾದವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ– ಎಂದು ಶ್ರೀ|| ಟಿ.ಆರ್.ವಿ. ಮೂರ್ತಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದೂ ನಿರಾಧಾರವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದಿತೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಆಗಲೆ ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಬಗೆಬಗೆಯ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಲ್ಲದೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದಿಗಳೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಇದ್ದರೆಂದೂ ಇತರ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದರೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯವೇ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರ ಸಂಬಂಧವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳು ಸಿಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆರಡೂ ನಿರಾಧಾರವೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.

ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಭಾವವಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದವನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದು ಸಾಧ್ಯವೆ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ವಿಚಾರಿಸೋಣ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಅನ್ಯಧರ್ಮನಿಷೇಧದ ಮೂಲಕವಾಗಿ 'ಅಸ್ಥೂಲಮ್, ಅನಣು' (ದೊಡ್ಡದಲ್ಲ, ಸಣ್ಣದಲ್ಲ), "ನೇತಿ ನೇತಿ" (ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ)– ಎಂದು

ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗ್ರಂಥಗಳೂ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಈ ವಾದವು ಬೌದ್ಧರ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ನೇರಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದಲೇ ಏತಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿರಬಾರದು? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಗೌಡಪಾದರು ಬೌದ್ಧರಿಗೇಕೆ ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು ? ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಬೌದ್ಧರೇ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವೇದಾಂತಿಗಳಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರಬಾರದು ? ಗೌತಮಬುದ್ಧನು "ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ" (ಒಂದು ಇದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದಿಂದ ಅಥವಾ ನಿಮಿತ್ತನೈಮಿತ್ತಿಕಭಾವದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ದ್ವಾದಶನಿದಾನಗಳ ಸಾಲನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಹಿಡಿದಿದ್ದನು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನನೇ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ತಟ್ಟನೆ ನೈಃಸ್ವಾಭಾವ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಭಾಸವಾಯಿತು ? ಅವರಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರವೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ನಾಗಾರ್ಜುನನೇ ಮೊದಲಾದ ಮಹಾಯಾನಿಕಬೌದ್ಧರನೇಕರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದು ಬೌದ್ಧರಾದವರು ; ಅವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಏಕತ್ವವಾದವು ಅನಾತ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವೈತನಿಷೇಧಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆತಕ್ಕಂತೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಾರದೇಕೆ ?– ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತಲೆಯೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಊಹೆಗೆ ಪ್ರೊ|| ದಾಸಗುಪ್ತರೇ ಮೊದಲಾದವರ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಭಾವವು ಬಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆಗೆ ಆಧಾರವಿರುವಂತೆಯೇ ಮಹಾಯಾನಿಕಬೌದ್ಧರ ಮೇಲೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಭಾವವು ಬಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆಗೂ ಆಧಾರವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರೊ|| ಮೂರ್ತಿಯವರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. (CPB. 109). ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಅಲಾತಶಾಂತಿಗೆ ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮಧ್ಯಮಿಕಕಾರಿಕೆಯು ಮೂಲವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸುವವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿದಿದ್ದೇವೆ.

ಬೌದ್ಧರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ

ಇನ್ನು ಒಂದು ವಿಚಾರಣೀಯ ವಿಷಯವು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ : ಗೌಡಪಾದರ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳು ಅಷ್ಟೊಂದು ಹೇರಳವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಂಡಿರುವದೇಕೆ ? ನಾಗಾರ್ಜುನನ 'ಚತುಷ್ಕೋಟಿಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'

ಯನ್ನು ಕೂಡ ಅವರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರಲ್ಲ! ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಅತ್ಯವಶ್ಯ. ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದವರಿಗೆ ಇದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿದೆಯೆಂಬುದು ಹೊಳೆಯದೆ ಇರದು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವೇದಾಂತಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳೂ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಆಳವೂ ಆ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರು ಬಳಸುವ ಶಬ್ದಗಳಾಗಲಿ ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಮೊದಲನೆಯ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರೊ|| ಮೂರ್ತಿಯವರೂ ಒಪ್ಪಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣವು ಮಾತ್ರ ಯಾರೋ ಬೌದ್ಧರು ಬರೆದಿರಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳು, ಬೌದ್ಧರ ತರ್ಕ–ಇವುಗಳು ತುಂಬಿತುಳುಕಾಡುತ್ತಿರುವದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳ ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ದಾರಿದ್ರ್ಯದಿಂದಲೇನೂ ಹೀಗೆ ಗೌಡಪಾದರು ವೇದಬಾಹ್ಯರಿಂದ ಸಾಲವನ್ನುತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವರೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾದ ಯಾವದೋ ಬೇರೊಂದು ಉದ್ದೇಶವು ಅವರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವದಕ್ಕೆಂದೇ ನಾವು ಈ 'ಗೌಡಪಾದಹೃದಯ'ವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತೇವೆ. ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ 'ಅವೀತನ್ಯಾಯ'ವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕೇವಲ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವದೇಕೆಂದರೆ: ಸಾಂಖ್ಯರು, ವೈಶೇಷಿಕರು, ಬಾಹ್ಯಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರು, ಯೋಗಾಚಾರವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು– ಇವರೆಲ್ಲ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಒಂದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆಯಾ ದರ್ಶನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ದರ್ಶನಕಾರರು. ಯಾವ ದರ್ಶನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸುವ ವಿತಂಡಾವಾದರೂಪವಾದ ಕೇವಲತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಧರ್ಮನೈಃಸ್ವಾಭಾವ್ಯವಾದವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳುಕೂಡ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನು ವಹಿಸಿರುವ ದ್ವೈತಿಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ದ್ವೈತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರಕಲಹಗಳಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಾ ಪಕ್ಷಗಳೂ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಸರ್ವವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವ ಅಜಾದ್ವೈತಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೂ ಹೊರಪಡುತ್ತದೆ–ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೇ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚರ್ಚಾಕ್ರಮವೇ ಅವೀತನ್ಯಾಯವು. ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವಾಗ ಬೌದ್ಧರ ಮತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಶೂನ್ಯವಾದಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ತರ್ಕವಾದಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ನಮ್ಮ ಅದ್ವೈತವು ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ವಿವಾದವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದೊಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಉದ್ದೇಶವು. ಬೌದ್ಧರ ತರ್ಕಸರಣಿಯನ್ನು ಬಳಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಇನ್ನು ಬೌದ್ಧರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಅವರು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಮೇಲಿನ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಿಕೆಗಳ ವಿವರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಬೇರೆಯ ದರ್ಶನಗಳ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಅರ್ಥಾಂತರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವದು ಬಾದರಾಯಣಸೂತ್ರಗಳಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ', 'ಅನುಮಾನ', 'ಪ್ರಧಾನ', 'ಅಣು'– ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನನಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಇದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಿಂಚುವದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಗೌಡಪಾದರ ಮತ್ತು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಆಗಮತರ್ಕಗಳು

ಗೌಡಪಾದರು ವೇದಾಂತಿಗಳು, ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಮಾಧ್ಯಮಿಕಬೌದ್ಧನು; ಆದ್ದರಿಂದ ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆಗಮವನ್ನು - ಗೌಡಪಾದರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೂ, ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಬೌದ್ಧವಚನವಾದ ನಿಕಾಯಗಳನ್ನೂ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನೂ–ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನು 'ಸಕಲಲೋಕಲೋಕೋತ್ತರಪ್ರವಚನನೀತನೇಯಾರ್ಥವ್ಯಾಖ್ಯಾನನಿಪುಣ' ನೆಂದು ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ ಎಂಬ ಕಾರಿಕಾವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ; ಗೌಡಪಾದರಿಗೆ ಆಗಮವೇ ಮುಖ್ಯ ; ಅವರು ಆಗಮಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಮೊದಲು ಬರೆದು ಆ ಬಳಿಕವೇ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ತರ್ಕವೇ ಮುಖ್ಯ ; ತರ್ಕದಿಂದ ಕೆಲಕೆಲವು ದೃಷ್ಟಿವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಬಳಿಕವೇ ಅವನು ಬುದ್ಧವಚನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಬಲವಚನವನ್ನು ನೀತಾರ್ಥವೆಂದು ಬೌದ್ಧರೂ ನಿಶ್ಚಿತ, ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತ ಎಂದು ಗೌಡಪಾದರೂ ಕರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ತರ್ಕವೇ ಮುಖ್ಯ, ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಬುದ್ಧನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಧರ್ಮಗಳ (ದೃಶ್ಯಗಳ) ನೈಃಸ್ವಾಭಾವ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ತರ್ಕಿಸಿರುವದು ನಾಗಾರ್ಜುನನ ತರ್ಕದ ರೂಪ. 'ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲ, 'ಅಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪನ್ನವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಶೂನ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ' (ಮಾ. ಕಾ. ೨೪-೧೯) ಎಂಬುದೇ ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಗೌಡಪಾದರಿಗೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಾತೀತವಾದ ತುರೀಯಾತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನೂ ಜೀವನು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವ ಅದ್ವೈತವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದೇ ತರ್ಕದ ರೂಪ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದ ಅಜಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂಬುದೇ ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ನಾಗಾರ್ಜುನನಿಗೆ ತರ್ಕಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧನವಿಲ್ಲ ; ಗೌಡಪಾದರಿಗೆ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಧನವಿಲ್ಲ. ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮತದಂತೆ ನೈಃಸ್ವಾಭಾವ್ಯವೇ ಅಜಾತಿ, ಗೌಡಪಾದರಿಗೆ ಅಜಾದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ ಅಜಾತಿ.

"ಶೂನ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ನೈಃಸ್ವಾಭಾವ್ಯ'ವೆಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬುದ್ಧ್ಯತೀತವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ, ಜ್ಞಾನಮದ್ವಯಮ್, ತಥಾಗತಭೂತಕೋಟಿ, ಬುದ್ಧಮಾತೃ– ಇವೆಲ್ಲ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವಕ್ಕೇ ಹೆಸರು ಆದ್ದರಿಂದ ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ನೈಃಸ್ವಾಭಾವ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ". ಎಂದು ಶ್ರೀಮೂರ್ತಿಗಳವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನಮೇವ ಕೇವಲಂ ಭಾವತೋ ಭಾವರೂಪಮಿತಿ ನಿಶ್ಚಿತ್ಯ ತದಪಿ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪನ್ನತ್ವಾತ್ ಮಾಯಾವನ್ನಿಸ್ವಭಾವಂ ತತ್ತ್ವತೋಽಪಗತೈಕಾನ್ತಭಾವಾಭಾವಾದಿಪರಾಮರ್ಶರೂಪಮಿತಿ ಭಾವಯನ್'' (ಅಭಿಸಮಯಾಲಂಕಾರಾಲೋಕ ೪೦೮-೪೦೯) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯೆಂಬುದೇ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಃಸ್ವಭಾವನೆಂದೂ ಮಾಯೋಪಮವೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. 'ನಿರ್ವಾಣಮಪಿ ಪ್ರತಿವಿಶಿಷ್ಟಂ ಧರ್ಮಕಾಯಮದ್ವಯಜ್ಞಾನಸ್ವಭಾವಂ ಮಾಯಾಸ್ವಪ್ನಸಮಾನಂ ವದಾಮಿ' ಎಂದು ಅದೇ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (ಪು. ೧೪೪) ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನವೂ ಮಾಯಾಸ್ವಪ್ನಸ್ವಭಾವದ್ದೆಂದು ಸಾರಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ ಜ್ಞಾನಮದ್ವಯಂ ಸಾ ತಥಾಗತಃ । ಸಾಧ್ಯತಾದರ್ಥ್ಯಯೋಗೇನ ತಾಚ್ಛಬ್ದ್ಯಂ ಗ್ರನ್ಥಮಾರ್ಗಯೋಃ' ಎಂಬ ದಿಙ್ನಾಗನ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾಪಿಂಡಾರ್ಥನಿರ್ದೇಶಗ್ರಂಥದಿಂದ ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ವಚನಕ್ಕೆ ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾಶಬ್ದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೂ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನೂ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವದು. ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನವು ಮಾಯೋಪಮವೆಂದು ಬೌದ್ಧರೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 'ಭೂತಕೋಟಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ತಥಾಗತನ ಧರ್ಮಕಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದಾಗಲಾರದು; ಅದನ್ನು ಬುದ್ಧಮಾತೃವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು ಅದು ಯಾವದಕ್ಕಾದರೂ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಬುದ್ಧತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ ? ಇದೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯು ನಿಃಸ್ವಭಾವವೆಂಬುದನ್ನೇ ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಶೂನ್ಯವಾದಿಬೌದ್ಧರು ತಥಾಗತನುಕೂಡ ನಿಃಸ್ವಭಾವನೆಂದೇ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ ! "ತಥಾಗತೋ ನಿಃಸ್ವಭಾವೋ ನಿಃಸ್ವಭಾವಮಿದಂ ಜಗತ್" (ಮಾ. ಕಾ. ವೃ. ೨೨-೧೬, ಪು. ೧೬೨). ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ನಿಃಸ್ವಭಾವವೆಂಬ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಸರ್ವವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಅಸ್ಪದವಾದದ್ದು ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ವೇದಾಂತವಾದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನೂ ಯಾರಿಂದಲೂ ತೋರಿಸುವದು ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ, ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯ

ಗೌಡಪಾದರ ಮತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಮಾಣವೇದ್ಯವಾದ ಸತ್ಯ–ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ, ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಸಂವೃತಿಸತ್ಯ–ಎಂದರೆ ಜನರು ಸತ್ಯವೆಂದು ನಂಬಿರುವದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು ಬೌದ್ಧರ ಈ ವಾದವನ್ನು 'ಸಂವೃತಿಯು ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯೆನ್ನುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸಲ್ಲದು ; ಸಂವೃತಿಯಾದರೆ ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಸತ್ಯವಾದರೆ ಸಂವೃತಿಯಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿರಾಲಂಬನವಾದದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಉಪಸಂಹಾರ

ಗೌಡಪಾದರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣದೂ ಕೀರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡದೂ ಆಗಿರುವ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 'ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿತ್ಯನಿರವಸ್ಥವಾದ ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನು, ಅದೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ'-ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾದ ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಕೇವಲತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಶೂನ್ಯವಾದಗಳಿಗೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಯಾವದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ ಕೇವಲತರ್ಕವು ಎಂದಿಗೂ ನಿಲ್ಲಲಾರದೆಂಬುದನ್ನೂ ತಾರ್ಕಿಕದರ್ಶನಗಳ ಯುಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯನಾಗಿರುವ ದೇವದೇವನೂ ಈಶ್ವರೇಶ್ವರನೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಆರಾಧನೆಗೇ ನಿಂತಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಬೌದ್ಧರು, ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧರೇ-ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯಾಂತರಕಾರರ ಮತ್ತು ಈಗಿನ ಗ್ರಂಥತತ್ತ್ವಶೋಧಕವಿದ್ವಾಂಸರ ಕುಕಲ್ಪನೆಗಳ ಜೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ನಾನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯಭಾಷ್ಯ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿರುವ 'ಮಾಂಡೂಕ್ಯರಹಸ್ಯವಿವೃತಿಃ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಈಗ ವಾಚಕರ ಮುಂದಿಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಮಾಂಡೂಕ್ಯರಹಸ್ಯವಿವೃತಿಯ ಸಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೂ ಉಪಯೋಗವಾಗುವಂತೆ ಬರೆದಿರುತ್ತೇನೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ 'ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿ' ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ವಾಚಕರು ಈ ಗ್ರಂಥಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಓದಿ ಕೃತಾರ್ಥರಾಗಲೆಂದು ನಾರಾಯಣಸ್ಮರಣಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹರಸುತ್ತೇನೆ.

ಗ್ರಂಥಕರ್ತ.

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಸೂಚನೆ : ಕಂಸದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿರುವವು ಪುಟಸಂಖ್ಯೆಗಳು.

೫. ಮಾತ್ರಾತ್ರಯಕಾರಿಕೆಗಳು

೬. ಪ್ರಣವಕಾರಿಕೆಗಳು

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

(ಮುಂದುವರೆದದ್ದು)

ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣ

ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣ

೧. ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಸಂಬಂಧ

೨. ಅಜಾತಿಪ್ರತಿಪಾದನಪ್ರತಿಜ್ಞೆ

೩. ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಕವೇ

೪. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜಾದ್ವಯಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣ

ಆತ್ಮೈಕತ್ವಕ್ಕೆ ತೈತ್ತಿರೀಯಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣ (೨೦೬)– ಆತ್ಮೈಕತ್ವಕ್ಕೆ ವಾಜಸನೇಯಕಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ (೨೦೯)–ಆತ್ಮೈಕತ್ವಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣ (೨೧೦)– ಜೀವನೂ ಆತ್ಮನೂ ಬೇರೆ-ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ (೨೧೨)– ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ (೨೧೫)– ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಶ್ರುತಿಯೂ ಇರುವದುಂಟು (೨೧೯)– ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದುಗಡೆಯಿಲ್ಲ (೨೨೨)– ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಫಲವೂ ಇಲ್ಲ (೨೨೨)– ಕರ್ಮೋಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಗತಿ (೨೨೪),

ಪುಟಗಳು ೨೦೬-೨೨೯

೫. ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೂ ದ್ವೈತದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ

ದ್ವೈತದರ್ಶನವು ಸರಿಯಾದ ದರ್ಶನವಲ್ಲ (೨೩೦)- ಅಪರಮಾರ್ಥವಾದ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಅದ್ವೈತವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಲಾರದು (೨೩೨)- ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ (೨೩೫)– ದ್ವೈತವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅದ್ವೈತದ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ದೋಷ (೨೩೭).

ಪುಟಗಳು ೨೩೦-೨೩೮-೨೪೪

೬. ಅಜಸ್ವಭಾವದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ದೋಷಗಳು

ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮತಗಳು (೨೩೯)- ಈಚಿನ ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳು (೨೪೧)- ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ, ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧ (೨೪೪).

ಪುಟಗಳು ೨೩೮–೨೪೪

೭. ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತ, ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದವಲ್ಲ

ಅಜಾತಿವಾದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಯ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೆ ? (೨೪೮)– ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಮೇಲೂ ಯುಕ್ತಿಯು ಬೇಕೆ ? (೨೫೦).

ಪುಟಗಳು ೨೪೮-೨೫೩

೮. ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಅಮೃತವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

ಶ್ರುತಿಗೆ ಮಾಯಾಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಅಭಿಪ್ರೇತ (೨೫೩)- ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿದೆ (೨೫೮)- ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆದೇ ಉಪದೇಶಮಾಡುವದರಿಂದಲೂ

೯. ಅಜಾತಿವಾದಕ್ಕೂ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಾಂಗೀಕಾರಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ

೧೦. ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ಅಮನೀಭಾವ

೧೧. ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧಕ್ಕೂ ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

೧೨. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮನೋನಿಗ್ರಹವೆಂಬ ಉಪಾಯ

೬. ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದನಿರಾಕರಣೆ

ಸಜ್ಜಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಾನುಪಪತ್ತಿ [೧೧೪]- ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಅನನ್ಯವೆಂಬುದೂ ಹೊಂದದು [೧೧೬]-ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಯಿಕಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ ಈ ದೋಷವಿಲ್ಲ [೧೧೭]- ಕಾರಣವು ಜಾತವೆಂದರೂ ಅಜಾತವೆಂದರೂ ದೋಷವೇ [೧೧೮]- ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ದೋಷ [೧೧೯]. ಪುಟಗಳು ೧೧೩-೧೧೯

೭. ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಹೊಂದದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿವಾದವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ

ಆತ್ಮನು ಹೇತುಫಲಾತ್ಮಕನಲ್ಲ [೧೪೦]- ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಕಾರಣತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ದೋಷ [೧೪೧]- ಹೇತುಫಲಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹುಟ್ಟಲಾರವು [೧೪೨]- ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿರಲಾರದು (೧೪೩)—ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಮುಂಚೆ, ಆಮೇಲೆ-ಎಂಬುದಿಲ್ಲ (೧೪೪)- ಹೇತುಫಲಗಳೊಳಗೆ ಮೊದಲು ಯಾವದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸದಿದ್ದರೆ ದೋಷ (೧೪೫)- ಹೇತುಫಲಸಂತಾನವು ಅನಾದಿ–ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ (೧೪೬). ಪುಟಗಳು ೧೪೦–೧೪೬

೮. ಹೇತುಫಲವಿಚಾರದ ಉಪಸಂಹಾರ

ಪೂರ್ವಾಪರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದು ಅಜಾತಿಯನ್ನೇ ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತದೆ [೧೪೮]- ಹೇತುಫಲನಿರಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿರುವವರ ತತ್ತ್ವ [೧೪೯]- ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪಾರಮಾರ್ಥಿಕದೃಷ್ಟಿಗಳ ವಿಭಾಗ ಹೇಗೆ ? [೧೫೦]- ಜನ್ಮವು ನಿಜವೇ-ಎಂದು ಒಪ್ಪುವದು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ತರ್ಕವಿರುದ್ಧ [೧೫೧]- ಹುಟ್ಟುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸತ್ತು, ಅಸತ್ತು-ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರವೂ ಹೊಂದದಿದ್ದರೂ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೆ [೧೫೨]- ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇತುಫಲವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಲ್ಲ ೧೫೩]- ಈಗಿನ ವಿಕಾರಪ್ರವಾಹವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ದೋಷ [೧೫೪]- ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಹೇತುಫಲಗಳು ಅಜ [೧೫೬]- ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಾತ್ಮಕಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮಾಯಿಕಜನ್ಮ [೧೫೭]- ಪುಟಗಳು ೧೪೮–೧೫೮

೯. ವಿಜ್ಞಾನಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಗಳ ಕಲಹದಿಂದ ಅಜಾತಿವಾದವು ಹೊರಪಡುತ್ತದೆ

ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಗಳ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು [೧೫೯]- ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ [೧೬೦]- ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಗಳ ಪ್ರತ್ಯಾಕ್ಷೇಪ [೧೬೧] ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಪರಿಹಾರ [೧೬೨]- ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಧಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ [೧೬೩]- ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸುವದು ಸ್ವಭಾವ ೧೬೪]- ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಉಪಸಂಹಾರ [೧೬೫]. ಪುಟಗಳು ೧೫೯-೧೬೫

೧೦. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಶೂನ್ಯವಾದಗಳ ಖಂಡನೆ

ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥದಂತೆ ಅಸತ್ತೇ [೧೬೬]- ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ವಿವಾದದಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿವಾದವು ಖ್ಯಾಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ [೧೬೭]- ಶೂನ್ಯವಾದಿಪಕ್ಷವು ಅನ್ಯ

೧೧. ಸ್ವಭಾವವು ಬೇರ್ಪಡುವದು ಆಗಲಾರದು ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯ ಉಪಸಂಹಾರ

೧೨. ಪರಮಾರ್ಥಜಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ

೧೩. ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿವಾದವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ

೧೪. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಜನ್ಮವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

೧೫. ವಾದಿಗಳ ವೈಮತ್ಯದಿಂದ ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುವದರ ಉಪಸಂಹಾರ

ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಜಾತ್ಯಾದಿಗಳು ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ [೪೦೫]- ಪರಮಾರ್ಥ ಚೈತನ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ [೪೦೫]–ಚಿತ್ತವೂ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಯ ಉಪಸಂಹಾರ [೪೦೬]- ಅಜಾತಿಯನ್ನು ಅರಿತದ್ದಕ್ಕೆ ಫಲ [೪೦೭].

ಪುಟಗಳು ೪೦೪–೪೦೭

೧೬. ಜಾತ್ಯಾದಿಗಳು ಅಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುವದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ

ವಿಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ [೪೦೮]-ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದನೆಯು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ [೪೦೮],ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಲಾಗಿ ಅದ್ವೈತಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ [೪೦೯]- ಆಭಾಸಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಚಿಂತ್ಯಸ್ವಭಾವದವೇ [೪೧೦]–ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯಚೈತನ್ಯವೇ [೪೧೧]–ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ [೪೧೨].

ಪುಟಗಳು ೪೦೭-೪೧೪

೧೭. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಸಂಸಾರನಿವೃತ್ತಿ

ಚಿತ್ತಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ? [೪೧೪]-ಚಿತ್ತಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಯೋಜನ. [೪೧೫]- ಹೇತುಫಲಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅಭಿನಿವೇಶವೇ ಕಾರಣ [೪೧೫]–ನಾನು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ಹೋಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷ [೪೧೬].'

ಪುಟಗಳು ೪೧೪-೪೧೬

೧೮. ಜನ್ಮನಾಶಗಳು ಆವಿದ್ಯಕವೇ

ಜಾತಿಯು ಆವಿದ್ಯಕ, ಅಜಾತಿಯು ಪರಮಾರ್ಥ [೪೧೭]- ಸಂವೃತಿ, ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ-ಎಂಬ ವಿಂಗಡವು ಹೇಗೆ? [೪೧೭]- ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವದೇನನ್ನು? [೪೧೯]- ಸಾಂವೃತಿಕಜನ್ಮವೆಂಬುದು ಮಾಯೋಪಮ [೪೨೦]- ಮಾಯಾಜನ್ಮ ಎಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅಜನ್ಮವೇ [೪೨೧].

ಪುಟಗಳು ೪೧...–೪೨೨

೧೯. ದ್ವೈತವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ವಾಙ್ಮನಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾಗಿದೆ

ಧರ್ಮಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ವಾಗತೀತವಾಗಿರುವವು [೪೨೨]- ಧರ್ಮಗಳು ವಾಙ್ಮನಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದು ಮಾಯಿಕ [೪೨೪].

ಪುಟಗಳು ೪೨೨–೪೨೪

೨೦. ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಚೈತನ್ಯಾವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ

ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ದ್ವೈತವು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಲ್ಲ [೪೨೫]-

ಚಿತ್ತಚೇತ್ಯಗಳ ಇರವು ಸಾಪೇಕ್ಷಕ [೪೨೬]-ಚಿತ್ತಚೇತ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಭಾವವು ಇರುವದಿಲ್ಲ [೪೨೬]-ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವರುಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ [೪೨೭]- ಇಲ್ಲಿ ಏಕಜೀವ ವಾದದ ಪ್ರಸಂಗವೇನೂ ಇಲ್ಲ [೪೨೮]. ಪುಟಗಳು ೪೨೪-೪_೮

೨೧. ಅಜಾತಿವಾದದ ಉಪಸಂಹಾರ

ಅಜಾತಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ [೪೨೮]- ಚಿತ್ತವೂ ಅದ್ವಯತತ್ತ್ವವೇ [೪೨೯]- ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬೌದ್ಧರ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ [೪೩೦]. ಪುಟಗಳು ೪೨೮-೪೩೦

೨೨. ಅಜಾತ್ಯುಪದೇಶವೂ ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ

ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳೂ ಪರಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಗುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ [೪೩೧]- ಅಜನು- ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ [೪೩೨]- ಆತ್ಮನು ಅಜನೆಂಬುದು ಹುಟ್ಟನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕೇ [೪೩೩]- ಕಲ್ಪಿತ, ಪರತಂತ್ರ- ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಬೌದ್ಧರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲ [೪೩೪]. ಪುಟಗಳು ೪೩೦-೪೩೫

೨೩. ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನಫಲ

ದ್ವೈತಾಭಾವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ (೪೩೬)-ಅಭಿನಿವೇಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಜನ್ಮವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ (೪೩೭)- ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ (೪೮)-ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೇತುವಿಲ್ಲವಾಗುವದು(೪೩೯)-ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ (೪೪೦)- ಚಿತ್ತಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತ್ಯಾದಿಗಳೆಂಬುದೂ ಅಭೂತಾಭಿನಿವೇಶವೇ (೪೪೦)- ಚಿತ್ತವು ನಿಃಸಂಗವಾದಾಗ ಅದು ಸಮಾಜಾದ್ವಯಾತ್ಮನೇ (೪೪೧)- ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಕೂಟಸ್ಥ ಚಿನ್ಮಾತ್ರಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನು (೪೪೨)- ಪಾಠಾಂತರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ (೪೪೨).
ಪುಟಗಳು ೪೩೫-೪೪೦

೨೪. ಆಜಾದ್ವಯಸ್ವಭಾವದ ತತ್ತ್ವವು ಮಿಥ್ಯಾಗ್ರಹಣದಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದೆ

ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಮುಸುಕುಳ್ಳವನು (೪೪೫)-ಭಗವಾನ್ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ (೪೪೬)-ಪರೀಕ್ಷಕರು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರಗಳು (೪೪೭)-ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಸ್ತಿತ್ವಾದವು ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿ (೪೪೮)- ಲೋಕಸಂವೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವಾದಿಗಳು ಆವರಣ (೪೪೯)- ಪುಟಗಳು ೪೪೫-೪೫೦

೨೫. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಕೃತಕೃತ್ಯನು

ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಸ್ತ್ಯಾದಿಚತುಷ್ಕೋಟಿವರ್ಜಿತನು (೪೫೦)–ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಾನ್ ಎಂದರೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ ಆತ್ಮನೇ (೪೫೧)-ನಿರ್ವಿಶೇಷಾತ್ಮದರ್ಶಿಯು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? (೪೫೨)-ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಕೃತಕೃತ್ಯನು (೪೫೨)- ಜ್ಞಾನಿಯು ಶಮಾದಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಪಡಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ (೪೫೪). ಪುಟಗಳು ೪೫೦-: ೫೪

೨೬. ಸ್ವಪ್ರಕ್ರಿಯಾಸಂಕ್ಷೇಪ

ಗ್ರಂಥಸಂಬಂಧ (೪೫೫)- ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕಾದಿಗಳು ಉಪಾಯ [೪೫೫]- ಲೌಕಿಕಾದಿಬಶ್ದಗಳ ಅರ್ಥ (೪೫೬)- ಲೌಕಿಕಾದಿಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಯೋಗಾಚಾರಮತದ ಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ [೪೫೭]- ಲೌಕಿಕಾದಿಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳು [೪೫೮].

ಪುಟಗಳು ೪೫೪-೪೬೦

೨೭. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ

ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರರ ವಿವರಣೆ [೪೬೦]-ಅರಿಯುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮ [೪೬೧]- ಲೌಕಿಕಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಿತವನಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ತಾನೇ ಆಗುವದು [೪೬೨].

ಪುಟಗಳು ೪೬೦-೪೬೨

೨೮. ಜ್ಞಾನೋಪಾಯಗಳು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಲ್ಲ

ಜ್ಞಾನಾಂಗೋಪದೇಶ [೪೬೩]- ಜ್ಞಾನೋಪಾಯಗಳನ್ನುಪದೇಶಿಸಿರುವದು ಕಲ್ಪಿತ ಸಂವೃತಿಯಿಂದ [೪೬೪]-ಹೇಯಜ್ಞೇಯಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಮಹಾಯಾನದವರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲ [೪೬೫].

ಪುಟಗಳು ೪೬೩-೪೬೬

೨೯. ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥೋಪಸಂಹಾರ

ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರೆಂಬುದು ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ (೪೬೬)-ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮನೇ (೪೬೭)- ಆತ್ಮರುಗಳು ಜ್ಞೇಯರೆಂಬುದೂ ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ (೪೬೮), ಆತ್ಮನು ಸುನಿಶ್ಚಿತಸ್ವರೂಪನೆಂದರಿತುಕೊಂಡರೇ ಮುಕ್ತಿ (೪೬೯)- ಆತ್ಮರು ನಿತ್ಯಶಾಂತರು (೪೬೯)-ಪರಮಾರ್ಥಪ್ರಕಾಶಕವಾದ ಈ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಾರಾರ್ಥ (೪೭೦)-ಅಜ್ಞರು ಅಶುದ್ಧರೂ ಕೃಪಣರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ (೪೭೨)- ಅಜಾತ್ಮನನ್ನರಿತಿರುವವರು ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳು (೪೭)-ಅಜಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಾಭಿನ್ನವೇ (೪೭೪)- ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಅಸಂಗತ್ವವಿಲ್ಲ, ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಜ್ಞರೇ (೪೭೫)- ಅಜ್ಞಾನಾವರಣವೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ(೪೭೫)- ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಎಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ಸರಿ? (೪೭೬)- ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವು ಅದ್ವಿತೀಯ (೪೭೬)- ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧರ ಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ (೪೭೭).

ಪುಟಗಳು ೪೬೬-೪೭೮

೩೦. ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳಿಗೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ

ಪ್ರಕರಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಜಾದ್ವಯತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ (೪೭೮)-ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತದ ಅನುವಾದವಿದೆಯೆಂಬುದು ಅಸಂಬದ್ಧೋಕ್ತಿ (೪೭೯)-ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ(೪೮೧)-ಈಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳ ಶಬ್ದಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದೇಕೆ ? (೪೮೧).

ಪುಟಗಳು ೪೭೮-೪೮೨

ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರಗಳ ವಿವರಣೆ

ಅ. ಸ.	ಅಭಿಸಮಯಾಲಂಕಾರಾಲೋಕ
ಆ. ಸೂ.	ಆಪಸ್ತಂಬಧರ್ಮಸೂತ್ರ
ಈ.	ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಈ. ಮಾ.	ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು – ಮಾಧ್ಯಂದಿನಪಾಠ
ಉಪ.	ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿ–ಪದ್ಯ
ಋ.	ಋಗ್ವೇದ
ಐ.	ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಕಾ., ಕ.	ಕಾಠಕೋಪನಿಷತ್ತು
ಕೇ.	ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತು
ಗೀ.	ಭಗವದ್ಗೀತೆ
ಗೌ. ಧ.	ಗೌತಮಧರ್ಮಸೂತ್ರ
ಛಾಂ.	ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ತೈ.	ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು
ತೈ. ಆ.	ತೈತ್ತಿರೀಯಾರಣ್ಯಕ
ತೈ. ಬ್ರಾ.	ತೈತ್ತಿರೀಯಬ್ರಾಹ್ಮಣ
ತೈ. ನಾ.	ತೈತ್ತಿರೀಯ–ನಾರಾಯಣಪ್ರಶ್ನ
ತ್ರಿಂ.	ತ್ರಿಂಶಿಕಾ (ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥ)
ನ್ಯಾ. ಸೂ.	ಗೌತಮಮಹರ್ಷಿಪ್ರಣೀತ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರಗಳು
ಪ್ರ.	ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತು
ಪ್ರ. ವಾ. ಭಾ.	ಪ್ರಮಾಣವಾರ್ತಿಕಭಾಷ್ಯ
ಬೃ.	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು
ಬೃ. ವಾ.	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕ
ಬೃ. ಮಾ.	ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು-ಮಾಧ್ಯಂದಿನಪಾಠ
ಬೋ. ಚ.	ಬೋಧಿಚರ್ಯಾವತಾರ
ಮನು.	ಮನುಸ್ಮೃತಿ
ಮಾ. ಕಾ.	ಮಾಧ್ಯಮಿಕಕಾರಿಕೆಗಳು (ನಾಗಾರ್ಜುನಕೃತ)
ಮಾ. ಕಾ. ವೃ.	ಮಾಧ್ಯಮಿಕಕಾರಿಕಾವೃತ್ತಿ
ಮಾಂ.	ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಮುಂ.	ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು
ಮೋ. ಧ.	ಮಹಾಭಾರತ, ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮಪರ್ವ
ಲಂ. ಸೂ.	ಲಂಕಾವತಾರಸೂತ್ರ
ವಿ. ಪು.	ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣ
ಶ್ವೇ.	ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತು
ಸ. ರಾ.	ಸಮಾಧಿರಾಜ
ಸಾಂ. ಕಾ.	ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ
ಸೂ., ವೇ. ಸೂ.	ಬಾದರಾಯಣಕೃತ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು

॥ ಓಮ್ ॥

ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಹೃದಯ

-:○:-

ಆಗಮಪ್ರಕರಣ

೧. ಅವತರಣಿಕೆ

ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ತಮ್ಮ ಭಾಷ್ಯದಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೊಳಗೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯವೂ ಒಂದು. ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಣ್ಣದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥದಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ಉಪನಿಷತ್ತು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದ ನೆಪದಿಂದ ಮಾಡಿರುವ ಸರ್ವವೇದಾಂತಾರ್ಥಸಾರಸಂಗ್ರಹವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದರ ಅರ್ಥಗಾಂಭೀರ್ಯಕ್ಕೆ ಮನಸೋತು ವೇದಾಂತಾರ್ಥಸಂಪ್ರದಾಯವಿದರಾದ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರವರು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸಿ ಜನರನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರಿಕೆಗಳೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಇನ್ನೂರಹದಿನೈದು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳ ಅಮೋಘ ಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವೇದಾಂತ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿ ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯರವರು ಈ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ಕಾರಿಕೆಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಮೂಲಧನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಲೋಕಾನುಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ "ಮಾಂಡೂಕ್ಯಾರ್ಥಸಾರಸರ್ವಸ್ವ"ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಗನ್ನಡದಿಂದ ವಿವರಿಸುವ ಒಂದು ಗ್ರಂಥವನ್ನು ರಚಿಸಬೇಕೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿ ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆ ಕೆಲಸವು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದಿತ್ತು. ಈಗ "ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಉಪನಿಷನ್ಮಾತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಬರೆದಿರುವದರಿಂದ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ

ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವ ಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ಬರೆದರೆ ಆ ಸಂಕಲ್ಪವು ನೆರವೇರಿದಂತೆ ಆಗಬಹುದೆಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಹೃದಯವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರಿಸುವ ಈ ಉಪನ್ಯಾಸಮಾಲಿಕೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊರಪಡಿಸುವದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಕಾರಿಕೆಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹರಡಿರುವ ವಿವಿಧವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಅಸಾರತೆಯನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿ ಕಾರಿಕೆಗಳ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನಿರ್ಧಾರಣಮಾಡುವದೂ ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಂಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾಹೋದಹಾಗೆಲ್ಲ ಬಂದೊದಗುವ ಶಂಕೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವೆವಾದರೂ ಬಹಳ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಬಹುದಾದ ವಿಷಯಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಚಕರು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಲಿಕೆಯನ್ನು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಓದಿ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು.

ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳ ಅಸಾಧಾರಣವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಮೊದಲು ಮನವರಿಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಆಗಮಪ್ರಕರಣ[1]ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಉಪದೇಶಕ್ರಮವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ನೆಪದಿಂದ ಹೊರಗೆಡಹಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ 'ಆಗಮ'ಪ್ರಕರಣವೆಂಬ ಅನ್ವರ್ಥವಾದ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆಗಮವೆಂಬುದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಉಪದೇಶಕ್ರಮ—ಈಎರಡಕ್ಕೂ ಹೆಸರು. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಪಪತ್ತಿಗಳನ್ನೂ— ಎಂದರೆ ನಡುನಡುವೆ ಏಳಬಹುದಾದ ಶಂಕೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ—ಜೋಡಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಆಗಮವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಪಪತ್ತಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಇದರ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣವು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣವು. 'ವೈತಥ್ಯ'ವೆಂದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದು. ದ್ವೈತವು— ಎಂದರೆ ಬಗೆಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು— ತಾನು ತೋರುವಂತೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ತಟ್ಟನೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದಾಗ ಅದು "ವಿತಥ" (ಹಾಗಿಲ್ಲದ್ದೇ) ಆಗಿದೆ,

1. ಇದನ್ನು ಕೆಲವರು ಅದ್ವೈತೇತರವೇದಾಂತಿಗಳು ಶ್ರುತಿಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ಅದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗುವದು.

ಅದು ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ– ಎಂಬುದು ಆ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಸಂಮತವಾದ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ 'ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣ' ವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರವನ್ನೇನೂ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ; ಅದರಲ್ಲಿಯೂ 'ಆಗಮ'ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ– ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಮೂರನೆಯದು ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣವು. ದ್ವೈತವು ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ದ್ವೈತವು ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಅದ್ವೈತವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ತಾನೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಯಾದರೂ ದ್ವೈತದಂತೆ ಅದ್ವೈತವೂ ಏತಕ್ಕೆ ಹುಸಿಯಾಗಿರಬಾರದು ? ದ್ವೈತವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹುಸಿಯೆನ್ನುವದಾದರೆ, ಅದ್ವೈತವು ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದೂ ಹುಸಿಯಾಗಿರಬಾರದೇಕೆ ? –ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ನೀಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅದ್ವೈತಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಯುಕ್ತಿಗೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಆಗಮವನ್ನೇನೂ ಕೈಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಈ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಾಗತವಾದ ಉಪದೇಶಕ್ರಮದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣವೊ–ಎಂದರೆ "ವೇದವಿರುದ್ಧವಾದ ದರ್ಶನಗಳೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಈ ವೈದಿಕೋಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನಿದೆ ? ವೈದಿಕರಲ್ಲದವರೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ 'ಆಗಮ'ಗಳನ್ನು, ಎಂದರೆ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ– ಅವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಮುಂದೊಡ್ಡುತ್ತಿರುವರಲ್ಲ!" –ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಬರಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಅವುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ತರ್ಕದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲ ; ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾವ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ, ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೇ ಒಳಜಗಳವಿರುವ ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ– ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾವ ಆತಂಕವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ತರ್ಕವನ್ನೇ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳ ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆಯಾದರೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸರ್ವಾವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಮರೀತಿಯಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದಿರಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣವು ಶ್ರುತಿವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಆಗಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ ತರ್ಕ- ಇವುಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳೂ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಇವಕ್ಕೆ ಪ್ರಕರಣವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಕರಣವೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದುಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದುಕೊಂಡು ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದು ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥ ; ಅದನ್ನು ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಕಾರ್ಯಾಂತರ.

ಆಗಮಪ್ರಕರಣ

ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಆಗಮಪ್ರಕರಣವು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಾಗತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದಲೂ ಆಗಮಪ್ರಕರಣವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ-ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರನಿರ್ಣಯದಿಂದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆಗಮಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಂತ್ರಗಳ ಅನುಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಮೊದಲನೆಯ ಆರು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬರೆದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಪಾದತ್ರಯಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಂತ್ರಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು "ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿ"ಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬರೆದುಕೊಂಡು ಕಾರಿಕೆಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವೆವು.

(ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರು ಮಂತ್ರಗಳು)

ಓಮಿತ್ಯೇತದಕ್ಷರಮಿದಗ್ಂ ಸರ್ವಂ ತಸ್ಯೋಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಂ ಭೂತಂ ಭವದ್ ಭವಿಷ್ಯದಿತಿ ಸರ್ವಮೋಂಕಾರ ಏವ । ಯಚ್ಚಾನ್ಯತ್ ತ್ರಿಕಾಲಾತೀತಂ ತದಪ್ಯೋಂಕಾರ ಏವ ॥೧॥

ಸರ್ವಂ ಹ್ಯೇತದ್ ಬ್ರಹ್ಮಾಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಸೋಽಯಮಾತ್ಮಾ ಚತುಷ್ಪಾತ್ ॥೨॥

ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನೋ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞಃ ಸಪ್ತಾಂಗ ಏಕೋನ ವಿಂಶತಿ ಮುಖಃ ಸ್ಥೂಲಭುಗ್ ವೈಶ್ವಾನರಃ ಪ್ರಥಮಃ ಪಾದಃ ॥೩॥

ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನೋಽನ್ತಃ ಪ್ರಜ್ಞಃ ಸಪ್ತಾಂಗ ಏಕೋನ ವಿಂಶತಿ ಮುಖಃ ಪ್ರವಿವಿಕ್ತಭುಕ್ ತೈಜಸೋ ದ್ವಿತೀಯಃ ಪಾದಃ ||೪||

ಯತ್ರ ಸುಪ್ತೋ ನ ಕಂಚನ ಕಾಮಂ ಕಾಮಯತೇ ನ ಕಂಚನ ಸ್ವಪ್ನಂ ಪಶ್ಯತಿ ತತ್ ಸುಷುಪ್ತಮ್ । ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನ ಏಕೀಭೂತಃ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ ಏವಾನಂದಮಯೋ ಹ್ಯಾನಂದಭುಕ್ ಚೇತೋಮುಖಃ ಪ್ರಾಜ್ಞಃ ತೃತೀಯಃ ಪಾದಃ ||೫||

ಏಷ ಸರ್ವೇಶ್ವರಃ ಏಷ ಸರ್ವಜ್ಞ ಏಷೋಽಂತರ್ಯಾಮ್ಯೇಷ ಯೋನಿಃ ಸರ್ವಸ್ಯ ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯೌ ಹಿ ಭೂತಾನಾಮ್ ||೬||

---

೨. ಪಾದತ್ರಯಕಾರಿಕೆಗಳು

ಅತ್ರೈತೇ ಶ್ಲೋಕಾ ಭವನ್ತಿ–

ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞೋ ವಿಭುರ್ವಿಶ್ವೋ ಹ್ಯನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಸ್ತು ತೈಜಸಃ ।
ಘನಪ್ರಜ್ಞಸ್ತಥಾ ಪ್ರಾಜ್ಞ ಏಕ ಏವ ತ್ರಿಧಾ ಸ್ಮೃತಃ ||೧||

೧. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಿರುತ್ತವೆ; ಹೊರಗಿನ ಅರಿವುಳ್ಳ ವಿಭುವು ವಿಶ್ವನು; ಒಳಗಿನ ಅರಿವುಳ್ಳವನಾದರೋ, ತೈಜಸನು; ಹಾಗೂ ಘನಪ್ರಜ್ಞನಾದವನು ಪ್ರಾಜ್ಞನು. ಒಬ್ಬನೇ ಮೂರು ಬಗೆಯವನು ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕ

ಯೋ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಾ ವಿವಿಧವಿಷಯಾನ್ ಪ್ರಾಪ್ಯ ಭೋಗಾನ್ ಸ್ಥವಿಷ್ಠಾನ್
ಪಶ್ಚಾಚ್ಚಾನ್ಯಾನ್ ಸ್ವಮತಿವಿಭವಾನ್ ಜ್ಯೋತಿಷಾ ಸ್ವೇನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾನ್ ।
ಸರ್ವಾನೇತಾನ್ ಪುನರಪಿ ಶನೈಃ ಸ್ವಾತ್ಮನಿ ಸ್ಥಾಪಯಿತ್ವಾ
ಹಿತ್ವಾ ಸರ್ವಾನ್ ವಿಶೇಷಾನ್ ವಿಗತಗುಣಗಣಃ ಪಾತ್ವಸೌ ನಸ್ತುರೀಯಃ ||

ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿಗೂ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಪ್ರಕರಣಗಳಿಗೂ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದರಿಂದಲೋ, ಏನೋ, ಎರಡು ಮಂಗಲ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನೂ ಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಎರಡನೆಯದನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷ್ಯಟೀಕಾಕಾರರು ಈ

ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತದ ಲಕ್ಷಣವಿಲ್ಲವಲ್ಲ!– ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಗಾಥಾಲಕ್ಷಣವಿದೆ ಎಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೀಗಿದೆ : 'ಯಾವ ಸರ್ವಾತ್ಮನು ಬಗೆಬಗೆಯ ಸ್ಥೂಲವಿಷಯಗಳ ಭೋಗಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ, ಬಳಿಕ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಬೇರೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ಜ್ಯೋತಿಯಿಂದ ಅನುಭವಿಸಿ, ಆಮೇಲೆ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡು ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ಗುಣಸಮೂಹವಿಲ್ಲದವನಾಗುವನೋ ಆ ತುರೀಯನು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡಲಿ!' ಈ ಶ್ಲೋಕವೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಕೊಡುವಂತೆ ಇದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ತುರೀಯಾತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ –ಎಂಬುದು ಒಟ್ಟರ್ಥ.

ಆತ್ಮನ ಮೂರು ಪಾದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಒಂಬತ್ತು ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ವಿಭುವು ವಿಶ್ವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ವಿವರಣೆಯಂತೆ, 'ಒಳಗಿನ ಅರಿವುಳ್ಳವನಾದರೋ ತೈಜಸನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮಂತ್ರದ ವಿವರಣೆಯಂತೆ, 'ಹಾಗೂ ಘನಪ್ರಜ್ಞನಾದವನು ಪ್ರಾಜ್ಞನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಐದನೆಯ ಮಂತ್ರದ ವಿವರಣೆಯಂತೆ– ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

'ಒಬ್ಬನೇ ಮೂರು ಬಗೆಯವನು ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿದ್ದರೂ ವಿಶ್ವಾದಿರೂಪದಿಂದ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದರ್ಥ. 'ತ್ರಿಧಾ ಸ್ಥಿತಃ' ಎಂಬ ಪಾಠಕ್ಕೆ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ–ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ; 'ತ್ರಿಧಾ ಮತಃ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಠಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಮೂಢರು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿ ಬಗೆಯುತ್ತಿರುವರು ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ವಿಶ್ವಾದಿವಿಭಾಗದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೇನು ?

ಇದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ:"ಒಂದಾಗುತ್ತಲೂ ಒಂದರಂತೆ, ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ 'ಅವನೇ ನಾನು' ಎಂದು ನೆನಪಿನಿಂದ ಗುರುತುಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ, ಅವನು ಒಬ್ಬನೇ; ಅವನು ಶುದ್ಧನು, ಅಸಂಗನು–

ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ದೊಡ್ಡಮೀನು ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹೀಗೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು."

ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯಗಳು ಬಹಳ ಇವೆ. 'ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೂ ಒಂದು ಬರುವವೆಂದೂ ಅವುಗಳು ಮೂರೆಂತಲೂ ಅವನೇ ನಾನು' ಎಂದು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಂತಲೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ನಮಗೆ ತಟ್ಟನೆ ತೋರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇನೂ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಹೇಗೆಂದರೆ : ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಾದಮೇಲೆ ಒಂದು ಬರುತ್ತಿರುವವು, ಅವು ಮೂರು –ಎಂದು ನಮಗೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವದು ನಿಜವಾದರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದೇಕಾಲದ ಆಧಾರದಿಂದ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಬಂದು ತೋರುತ್ತಿಲ್ಲ, ಒಂದರಪಕ್ಕದಲ್ಲೊಂದೂ ತೋರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಮೂರು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವದೂ ತಪ್ಪು. ಗಡಿಯಾರವು ಮೂರು ಘಂಟೆಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದು ತೋರಿಸಿದರೆ, ಯಾವ ಕಾಲಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಘಂಟೆಯ ಸದ್ದು ನಮಗೆ ಕೇಳಿಸುವದೋ ಎರಡನೆಯ ಮೂರನೆಯ ಸದ್ದುಗಳೂ ಅದೇ ಕಾಲಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಹಿಂದೊಂದು ಕೇಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಗಡಿಯಾರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಘಂಟೆಗಳ ಸದ್ದುಗಳನ್ನು ಒಂದು, ಎರಡು, ಮೂರು–ಎಂದು ಎಣಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾದ ಕಾಲಪ್ರವಾಹವು ಒಂದು ಇರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು 'ಒಂದು', 'ಎರಡು'– ಎಂದು ಎಣಿಸುವವನು ಯಾವನೊಬ್ಬನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅಂತೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೂ ಅನುಕ್ರಮದಿಂದ ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ; 'ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ನಾನೇ ಎಚ್ಚರವಾದಮೇಲೆ ಇದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದೇನೆ ; ಇವೆರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ ನಾನು ಬೇರೆ' ಎಂಬುದೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿದಾನೆ' ಎಂಬುದು ಅನುಭವಸಮ್ಮತವಲ್ಲ.

ಹೀಗೆಯೇ 'ಅವನೇ ನಾನು' ಎಂದು ನೆನಪಿನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೇವೆ– ಎಂಬುದೂ ಅನುಭವಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ವಿಚಾರದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದನ್ನು ಈಗ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು 'ಸ್ಮೃತಿ' ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಳಗ್ಗೆ ನಾನು ಉಂಡೆನು, ಈಗ ಮತ್ತೆ ಹಸಿವಾಗಿದೆ–ಎಂದು ಸಾಯಂಕಾಲ ನೆನಪುಂಟಾಗುವ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಭಾನುವಾರದ ಬೆಳಗ್ಗೆ

ಉಂಡವನಿಗೆ ಸಾಯಂಕಾಲ ಅದರ ನೆನಪುಂಟಾಗುವದು ಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಭಾನುವಾರವೆಂಬ ಒಂದೇ ಕಾಲವು ಊಟದ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಉಂಡ ನೆನಪಿಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕವಾದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕನಸುಕಂಡ ನಾನೇ ಎಚ್ಚತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆನು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗುವದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಕನಸಿಗೂ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾದ ಕಾಲಪ್ರವಾಹವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಒಂದೊಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಾಲಪ್ರವಾಹವಿರುವದುಂಟೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಇದಃ ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವೆವು. ಇದರಂತೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬುದನ್ನೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು-ಎನ್ನುವ ಹಕ್ಕೂ ಅಡ್ಡಿಯಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ 'ನಾನು' ಈಗಿನ ನಾನಿಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಅಂತೂ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ಧರಿಂದಲೂ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಸಾಧಾರಣ ದ್ರಷ್ಟೃ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ 'ಅವನೇ ನಾನು' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಎನ್ನುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಅದ್ದರಿಂದ ಇದೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು.

ಹಾಗಾದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ? ಎಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಈಗ ತಿಳಿಸುವೆವು. ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬಹುದು. ಒಂದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿ ; ಅದೇ ಯುಕ್ತವಾದದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸ್ಮೃತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿ ; ವ್ಯವಹಾರವೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತೋರುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನಾವು ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೂ ಇರುವ ರೀತಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅವಿಚಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡುವವನು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವದನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಉಪದೇಶಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಮೊದಲು ಅವಲಂಬಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ- ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಒಂದು ಇರುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲದೆ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೂ ಇನ್ನೊಂದು ಬರುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ

'ಪರ್ಯಾಯದಿಂದ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು' ಆತ್ಮನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದಿರುತ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಬಂದುಹೋದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆ ಬಂದಿರುವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ 'ಕನಸುಕಂಡ ನಾನೇ ಈಗ ಎಚ್ಚತ್ತಿದ್ದೇನೆ', 'ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರಿಯದಿದ್ದ ನಾನೇ ಈಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನೂ ಒಳಗಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂದು ಅವನೇ ನಾನು ಎಂದು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನೂ ಹಿಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಈಗಿನ ಅವಸ್ಥೆಯದು ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ, ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಬೇರೆ- ಎಂವೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾನೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಆತ್ಮನು ಬೇರೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಈಗ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಈ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಹೀಗೆಯೇ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಎಚ್ಚತ್ತಾಗ ಕನಸಿನ ವಿಚಿತ್ರಾನುಭವಗಳ ಸೋಂಕಾಗಲಿ, ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಇವನಿಗೆ ಯಾವ ಕಲಂಕವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಶುದ್ಧನು ಎಂದಾಯಿತು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಮಿಕ್ಕೆರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಮಿಕ್ಕೆರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಮಿಕ್ಕೆರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಯೇ ಅಸಂಗನು ; ಮೇಣಗಪಟದ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ನೀರು ಹೇಗೆ ಒದ್ದೆಮಾಡಲಾರದೆ ಇರುವದೋ ಹಾಗೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ತಮ್ಮ ಯಾವ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ತಗಲಿಸಲಾರವು- ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿದಾಗಲೂ ಆತ್ಮನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಾತಿರಿಕ್ತನು-ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಇವನ ಸ್ವಭಾವವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕಾಲಾಧಾರತ್ವವೂ, ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಪರ್ಯಾಯವೂ ಇವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದರ ನೆನಪು ಇರುವದೆಂಬುದರಲ್ಲಾಗಲಿ, ಈ ನೆನಪು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೆನಪೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಾಗಲಿ ಪಟ್ಟು ಹಿಡಿಯುವ ಅಭಿನಿವೇಶವೇನೂ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಗಳಿಗೆ

ಕಾಲದ ಆಧಾರವಿದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ? ಅವುಗಳು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಆಗುತ್ತಿರುವವೆ, ಇಲ್ಲವೆ? ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ?– ಎಂಬೀ ವಿವಾದಗ್ರಸ್ತವಿಷಯಗಳನ್ನು ಈಗ್ಗೆ ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ.

ಈವರೆಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿನೋಡಿದರೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಾತಿರಿಕ್ತನು, ಏಕನು, ಶುದ್ಧನು, ಅಸಂಗನು– ಎಂದಾಯಿತೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುವ ನಿರ್ದುಷ್ಟಶ್ರುತಿಯು ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಈ ನಿರ್ಣಯವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು –ಎಂದು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದಿದೆ :

ತದ್ಯಥಾ ಮಹಾಮತ್ಸ್ಯ ಉಭೇ ಕೂಲೇ ಅನುಸಂಚರತಿ ಪೂರ್ವಂ ಚ ಅಪರಂ ಚ ಏವಮೇವಾಯಂ ಪುರುಷ ಏತಾವುಭಾವಂತಾವನು ಸಂಚರತಿ ಸ್ವಪ್ನಾಂತಂ ಚ ಬುದ್ಧಾಂತಂ ಚ ॥ (ಬೃ. ೪–೩–೧೮)

ತಿಮಿಂಗಿಲವೇ ಮುಂತಾದ ದೊಡ್ಡಮೀನು, ನದಿಯೊಂದು ಎಷ್ಟೇ ಸೆಳವಿನಿಂದ ಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡುಹೋಗದೆ ಈ ದಡದಿಂದ ಆ ದಡಕ್ಕೆ ಆ ದಡದಿಂದ ಈ ದಡಕ್ಕೆ–ಹೀಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಹೇಗೆ ಅಡ್ಡಾಡುತ್ತಿರುವದೋ, ಅದಕ್ಕೆ ಆ ದಡದ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಈ ದಡದ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಹೇಗೆ ಇರುವದೋ ದಡಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ 'ಅಸಂಗ'ವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೋ, ದಡಗಳ ಮಣ್ಣು ಅದಕ್ಕೇನೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು 'ಶುದ್ಧ'ವೆಂದೂ ಹೇಗೆ ಭಾವಿಸಬಹುದೋ, ಹೀಗೆಯೇ ಈ ಆತ್ಮನೂ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದನ್ನು ಸೇರುವಂತಿದ್ದರೂ ಅವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನೂ ಶುದ್ಧನೂ ಅಸಂಗನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ– ಎಂದು ದೊಡ್ಡ ಮೀನಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ.–

"ತದ್ಯಥಾಸ್ಮಿನ್ನಾಕಾಶೇ ಶ್ಯೇನೋ ವಾ ಸುಪರ್ಣೋ ವಾ ವಿಪರಿಪತ್ಯ ಶ್ರಾಂತಃ ಸಂಹತ್ಯ ಪಕ್ಷೌ ಸಂಲ್ಲಯಾಯೈವ ಧ್ರಿಯತ ಏವಮೇವಾಯಂ ಪುರುಷ ಏತಸ್ಮಾ ಅಂತಾಯ ಧಾವತಿ ಯತ್ರ ಸುಪ್ತೋ ನ ಕಂಚನ ಕಾಮಂ ಕಾಮಯತೇ ನ ಕಂಚನ ಸ್ವಪ್ನಂ ಪಶ್ಯತಿ"

ಒಂದು ಗಿಡುಗನು ಅಥವಾ ಗರುಡನು ಹೇಗೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರಾಡಿ ಬಳಲಿದಾಗ ರೆಕ್ಕೆಗಳನ್ನು ಮಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಗೂಡನ್ನು ಸೇರಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನನುಭವಿಸುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಆತ್ಮನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಬಳಲಿದಾಗ ಮತ್ತೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ಅಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವದನ್ನೂ ಬಯಸಿ ಅವರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯುವದೂ ಇಲ್ಲ –ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿವಚನವು (ಬೃ. ೪–೩–೧೯) ಆತ್ಮನಿಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಕಾಮ ಕರ್ಮಗಳು ಅವನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಸರಿ ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ವಿಶ್ವಾದಿನಾಮಗಳ ಅರ್ಥ

ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ವಿಶ್ವ, ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ– ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಈಗ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ[1] 'ವಿಶ್ವ'' 'ತೈಜಸ', 'ಪ್ರಾಜ್ಞ'– ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳು ವ್ಯಷ್ಟಿಜೀವನ ಹೆಸರುಗಳೆಂದೂ 'ವೈಶ್ವಾನರ', 'ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ', 'ಈಶ್ವರ'– ಇವರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅದೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರಭೇದಗಳೆಂದೂ ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆಯು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಧು ನಿಶ್ಚಲದಾಸಜಿಯವರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಹಿಂದೀ "ವೃತ್ತಿಪ್ರಭಾಕರ"ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಭಾಷಾನುವಾದಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ ? ಆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ' ಮತ್ತು 'ವಿರಾಟ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಜೀವನನ್ನೂ ಈಶ್ವರನನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೆಂದೂ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಗೌಣೀವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ 'ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತ್ರಿವಿಧಜೀವರಿಗೆ ತ್ರಿವಿಧ ಈಶ್ವರನೊಡನೆ ಅಭೇದಚಿಂತನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ'ಯೆಂದೂ ಬರೆದುಬಿಟ್ಟದೆ ? ಮಾಂಡೂಕ್ಯವಚನಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಅಭೇದಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆಯೆ?

1. ಪಂಚದಶಿಯ ತತ್ತ್ವವಿವೇಕ ೧೭.೨೪,೨೯ ; ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಶಸಂಗ್ರಹ ೯೨–೧೦೦ (ಚೌಖಂಬ); ವೇದಾಂತಸಾರ ಪುಟ ೪೨,೪೬ ; ೬೩,೬೪ ; ೬೯,೭೦– ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ.

ಹೊರತು ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ-ಎಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದೆ ? (ವೃ.ಪ್ರ.ಪು. ೩೫೩-೩೫೫). ಇದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಲಿಬಿಲಿಯಗಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವೈಶ್ವಾನರ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ-ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಜೀವವಾಚಕಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೆ ? ಪ್ರಕೃತವಾದ ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ ?-ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ವಿಚಾರಮಾಡೋಣ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (ಬೃ. ೧-೪-೬, ಪು. ೬೫೪) ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ : 'ಪಾಪ್ಮದಾಹ, ಭಯ, ಅರತಿ, ಜನ್ಮ-ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಇವು ಸಂಸಾರಿವಾಚಕಗಳೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷವುಂಟು. ಅದ್ವಿತೀಯಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದು ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದ ಸಂಸಾರಿಯೆಂದೂ ಸ್ವತಃ ಅಸಂಸಾರಿಯೆಂದೂ ವ್ಯವಹೃತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೇ ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದ ಬರುತ್ತವೆ. ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಏಕನೆಂದೂ ನಾನಾರೂಪನೆಂದೂ ವ್ಯವಹಾರವಾಗುವದು ಹೀಗೆಯೇ. ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರೂ ಹೀಗೆಯೇ ತಾವು ತೋರುವ ಉಪಹಿತರೂಪದಿಂದ ಸಂಸಾರಿಗಳೂ ನಾನಾರೂಪರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ ; ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಾದರೆ ಉಪಾಧಿಯು ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಶುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂದೇ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ ; ಅವನು ಸಂಸಾರಿಯೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಾಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಶುದ್ಧಿಯ ಬಾಹುಲ್ಯದಿಂದ ಸಂಸಾರಿಗಳೆಂದೇ ವ್ಯವಹಾರವು ಬಹಳವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ನಿರುಪಾಧಿಕರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪರೇ' (ಬೃ. ಭಾ. ೧-೪-೬ರಲ್ಲಿರುವದರ ಸಾರ).

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನರೂಪವಾದ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ ?-ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಷ್ಟಿಜೀವರಿಗೂ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಅಭೇದಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ-ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಓಮ್ ಎಂಬ ಅಕ್ಷರವು ಇದೆಲ್ಲವೂ', 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮ', 'ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವು'-ಎಂದು

ಓಂಕಾರದ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಓಂಕಾರ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮ–ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆಯೇ ಹೊರತು, 'ಉಪಾಸೀತ' (ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು), 'ಧ್ಯಾಯೀತ್' (ಧ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕು)– ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯಾದರೂ 'ವಿಶ್ವವನ್ನು ವಿರಾಟ್ ಎಂದು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳೂ 'ವೇದಾಂತಾರ್ಥಸಾರಸಂಗ್ರಹ'ವಾಗಿದೆ ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಓಂಕಾರನಿರ್ಣಯವು 'ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವು' (ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಪ್ರತಿಪತ್ತ್ಯುಪಾಯಭೂತಮ್) ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಣವದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬ ರೆ ದಿ ರು ವ ದಿ ಲ್ಲ. "ಮಾಂಡೂಕ್ಯಮೇಕಮೇವಾಲಂ ಮುಮುಕ್ಷೂಣಾಂ ವಿಮುಕ್ತಯೇ" (ಮುಮುಕ್ಷುಗಳ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯವೊಂದೇ ಸಾಕು) ಎಂಬ ಮುಕ್ತಿಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡರೂ ಉಪನಿಷತ್ತು ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಉಪನಿಷತ್ತೂ ಕಾರಿಕೆಯೂ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಯುಕ್ತ.

ಇನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ 'ವೈಶ್ವಾನರ', ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ವಿಶ್ವ' – ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳೊಳಗೆ ಒಂದು ಸಮಷ್ಟಿಯೆನ್ನೂ ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಷ್ಟಿಯೆನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆ ?– ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ, ಹಾಗೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. 'ವೈಶ್ವಾನರ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಹೆಸರು. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ 'ಸಪ್ತಾಂಗ' ಏಳು ಅಂಗಗಳುಳ್ಳವನು– ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಈಶ್ವರನಿಗೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. 'ವೈಶ್ವಾನರ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ 'ವಿಶ್ವೇಷಾಂ ನರಾಣಾಮ್ ಅನೇಕಧಾ ನಯನಾತ್ ವೈಶ್ವಾನರಃ' ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರನ್ನೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವದರಿಂದ ವೈಶ್ವಾನರನೂ 'ಯದ್ ವಾ ವಿಶ್ವಶ್ಚ ಅಸೌ ನರಶ್ಚ ಇತಿ ವಿಶ್ವಾನರಃ ; ವಿಶ್ವಾನರ ಏವ ವೈಶ್ವಾನರಃ ; ಸರ್ವಪಿಣ್ಡಾತ್ಮಾನನ್ಯತ್ವಾತ್'– ವಿಶ್ವನಾದ ನರನು

ವಿಶ್ವಾನರನು, ವಿಶ್ವಾನರ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೇ ಸ್ವಾರ್ಥಪ್ರತ್ಯಯವು ಬಂದು 'ವೈಶ್ವಾನರ' ಎಂದಾಗಿದೆ; ಇವನು ಎಲ್ಲಾ ಶಾರೀರಾತ್ಮರಿಂದಲೂ ಅಭಿನ್ನನಾಗಿರುವದರಿಂದ ವೈಶ್ವಾನರನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವೈಶ್ವಾನರ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವನನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು "ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿ"ಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಇನ್ನು ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಾದರೋ 'ವಿಶ್ವ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದೆ; ವೈಶ್ವಾನರ ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಆಚಾರ್ಯರು 'ವೈಶ್ವಾನರ' ಎಂಬುದರರ್ಥವನ್ನೇ 'ವಿಶ್ವ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಬಗೆಯುವದು ಯುಕ್ತವು. ಇದರಂತೆ 'ತೈಜಸ', 'ಪ್ರಾಜ್ಞ'– ಈ ಶಬ್ದಗಳೂ ಪರಮೇಶ್ವರವಾಚಕಗಳೇ ಹೊರತು ಜೀವವಾಚಕಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಯುಕ್ತ. ಹೀಗಾದರೇ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ಪಾದಗಳೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ– ಈ ಮೂರೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನ ಒಂದೊಂದು ಅಂಶವನ್ನಲ್ಲ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಹೃದಯವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾರೆಂದಾಗಿ 'ಏಕ ಏವ ತ್ರಿಧಾ ಸ್ಮೃತಃ' (ಒಬ್ಬನನ್ನು ಮೂರು ತೆರನಾಗಿದಾನೆಂದು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದರ್ಥಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರಂತೆ 'ತೈಜಸ', ಎಂಬ ಪದವೂ 'ಪ್ರಾಜ್ಞ' ಎಂಬ ಪದವೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೂ ಕಾರಿಕೆಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರನಂತೆಯೇ ತೈಜಸನೂ 'ಸಪ್ತಾಂಗ'ನೆಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ತೈಜಸನೆಂದರೆ ಸಮಷ್ಟಿರೂಪನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಧುಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ (ಬೃ. ೨–೫) "ಯಶ್ಚಾಯಮಸ್ಯಾಂ ಪೃಥಿವ್ಯಾಂ ತೇಜೋಮಯೋಽಮೃತಮಯಃ ಪುರುಷಃ" (ಈ ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿರುವ ತೇಜೋಮಯನಾದ ಅಮೃತಮಯನಾದ ಪುರುಷನು) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಪ್ರತಿಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆಧಿದೈವಿಕ ಪುರುಷನಿಗೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಪುರುಷನಿಗೂ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ 'ತೇಜೋಮಯತ್ವ' (ಚಿನ್ಮಾತ್ರತ್ವ)ವನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೇಳಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವೈಶ್ವಾನರಶಬ್ದದಂತೆ ತೈಜಸನೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆಧಿದೈವಪರವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹಿಡಿಯುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ವಾಸನಾಮಯವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ತೈಜಸನಿಗೆ ಭೋಜ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ವಾಸನಾಮಯವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು 'ಪ್ರಾಜ್ಞ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಪರಮೇಶ್ವರವಾಚಕವೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂದೇಹವೂ ಉಳಿಯುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯಶೇಷದಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯು "ಏಷ ಸರ್ವೇಶ್ವರಃ ಏಷ ಸರ್ವಜ್ಞಃ" ಇವನೇ ಸರ್ವೇಶ್ವರನು, ಇವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನು- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅತಿಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞಶಬ್ದವು ಪರಮೇಶ್ವರವಾಚಕವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ (ವೇ.ಸೂ.೧-೪-೫....) ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ 'ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರಮ್ ಅಸ್ಯೈವಾಸಾಧಾರಣಂ ರೂಪಮ್ ಇತಿ ಪ್ರಾಜ್ಞಃ' ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವು ಇವನಿಗೇ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ರೂಪವಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಪ್ರಾಜ್ಞನು -ಎಂದು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ 'ಪ್ರಾಜ್ಞಃ ಪರಮೇಶ್ವರಃ, ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಲಕ್ಷಣಯಾ ಪ್ರಜ್ಞಯಾ ನಿತ್ಯಮವಿಯೋಗಾತ್'(ಸೂ.ಭಾ. ೧-೩-೪೨) ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ; ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಲಕ್ಷಣವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಗಲದೆ ಇರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ 'ಪ್ರಾಜ್ಞ' ಎಂದರೆ 'ಪ್ರಾಯೇಣ ಅಜ್ಞಃ' ಬಹಳವಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದು ಸುಷುಪ್ತಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಜೀವನು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಈಚಿನ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಕರ್ತೃಗಳ ಮತವು ಶ್ರುತಿಗೂ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ವಿಶ್ವಾದಿನಾಮಗಳ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನ

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾದ ಫಲಿತಾರ್ಥವೇನೆಂದರೆ : ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವೈಶ್ವಾನರತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರು ಆಧಿದೈವಿಕವಾದ ಈಶ್ವರರೂಪವಿಶೇಷಗಳೇ; ಅವರನ್ನೇ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞ- ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ವಿಶ್ವಾದಿಗಳು ಜೀವವಾಚಕಗಳಲ್ಲ. ವಿಶ್ವ, ವೈಶ್ವಾನರ-ಎಂಬೀ ಶಬ್ದಗಳು ಜೀವೇಶ್ವರವಾಚಕಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಪ್ರಕೃತಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ವಾದಿನಾಮಗಳನ್ನು ವ್ಯಷ್ಟಿಜೀವರ ಹೆಸರುಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇವು ಸೋಪಾಧಿಕಪರಮೇಶ್ವರನ ಹೆಸರುಗಳೇ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದರಿಂದ ದೊರಕುವ ಫಲವೇನೆಂದರೆ : ಸ್ಥೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಕಾರಣತ್ವರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೇ ವಿರಾಟ್ ಅಥವಾ ವೈಶ್ವಾನರ, ವಿಶ್ವ-ಎಂದೂ, ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನೆಂದೂ, ಪ್ರಾಜ್ಞ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನಾದ ಈಶ್ವರನೆಂದೂ ಮೂರು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಹೆಸರುಗಳು ಬಂದಿವೆ- ಎಂದು ತಿಳಿದಂತೆ ಆಗುವದು. ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಲಾಗುವದು.

ವಿಶ್ವಾದಿಗಳ ಅನುಭವವು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ

ದಕ್ಷಿಣಾಕ್ಷಿಮುಖೇ ವಿಶ್ವೋ ಮನಸ್ಯಂತಸ್ತು ತೈಜಸಃ ।
ಆಕಾಶೇ ಚ ಹೃದಿ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ತ್ರಿಧಾ ದೇಹೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಃ ॥೨॥

೨. ಬಲಗಣ್ಣಿನ ದ್ವಾರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವನು, ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳಗೋ ಎಂದರೆ ತೈಜಸನು, ಹೃದಯದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನು. (ಹೀಗೆ) ದೇಹದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ-ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳು ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ತನಿನಿದ್ರೆ-ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಮೂರು ವಿಶೇಷ ರೂಪಗಳು ಬಂದಿವೆ-ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿವೆ-ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರೀಗೌಡ ಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನೇ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ವಿಶ್ವನು 'ಬಲಗಣ್ಣಿನ ದ್ವಾರದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದರೆ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ (ಬೃ. ೫-೫-೪ ಛಾಂ. ೪-೧೫-೧) ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವನೆಂದು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವನೆಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರು ಛಾಂದೋಗ್ಯಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿ; "ಅಕ್ಷಿಣಿ ಪುರುಷೋ ದೃಶ್ಯತೇ ನಿವೃತ್ತಚಕ್ಷುರ್ಭಿಃ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಾದಿಸಾಧನಸಂಪನ್ನೈಃ ಶಾನ್ತೈರ್ವಿವೇಕಿಭಿಃ ದೃಷ್ಟೇರ್ದ್ರಷ್ಟಾ" (ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಹಿಂತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡವರೂ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರೂ ಶಾಂತರೂ ಆಗಿರುವ ವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯ ದ್ರಷ್ಟೃವು-ನೋಟವನ್ನು ನೋಡುವ ಆತ್ಮನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ). ಆದ್ದರಿಂದ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವನಿರುತ್ತಾನೆ-ಎಂದರೆ ಕಣ್ಣಿನ ಅರಿವನ್ನು ನೇರಾಗಿ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ-ಎಂದರ್ಥ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಜ್ಞಾನದ್ವಾರಗಳುಳ್ಳವನು" ಎಂದು ಮಿಕ್ಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ವೈಶ್ವಾನರವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ 'ಕಣ್ಣು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ; ಎಲ್ಲಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅರಿವನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂಬರ್ಥ

ವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. 'ಬಲಗಣ್ಣು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಬಲಗಣ್ಣನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ; ಜನರ ಬಲಗಣ್ಣಿಗೇ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ದೃಷ್ಟಿಪಾಟವವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಹೇಳಿರಬಹುದು. ಆಧಿದೈವಿಕವಾಗಿ ಸೂರ್ಯ ನಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷನನ್ನೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬಲಗಣ್ಣಿನಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನೂ 'ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಒಬ್ಬ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದಳಿ ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಂತೂ ಆಧಿದೈವಿಕವಾಗಿ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಜನರು 'ನಾನು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಷಯವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾತೃವು' ಎಂದು ತಮ್ಮನ್ನು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೂಪ ದಿಂದ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ.

"ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ತೈಜಸನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಹೀಗೆಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿ ಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಅರಿವನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವವನೂ ಅದೇ ಆತ್ಮನಷ್ಟೆ? ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಸ್ಥೂಲವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವಾತನ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೂ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ಸೇರಿದ ಒಟ್ಟುಕರಣದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವಾಗು ತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸುಖಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧವೇನೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅರಿವೇ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಈ ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದ ಅದೇ ಆತ್ಮನೇ ತೈಜಸ ನೆನಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ವ್ಯಷ್ಟಿ ಮನಸ್ಸು ಜೀವನಿಗೆ ಲಿಂಗಶರೀರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ವಾದದ್ದು; ಅದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿ ಶರೀರಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ (ಬೃ. ೪-೪-೬). ಸಮಷ್ಟಿಮನ ಉಪಾಧಿಕನಾದ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಮನೋಮಯನು (ಬೃ. ೫-೬-೧), ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅವನನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಉಪಲಕ್ಷಿತನಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತೈಜಸನೆಂದಿ ರುವದರಿಂದಲೂ 'ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಇರುವವನು ತೈಜಸನು' ಎಂದಿರುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು "ಹೃದಯಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನು" ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಷ್ಟೆ? 'ಹೃದಯಾಕಾಶ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಯಥಾಪ್ರುತವಾಗಿ

ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಆಕಾಶವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಶರೀರವೂ ಅದರೊಳಗೆ ಹೃದಯವೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವದಾದರೂ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾಜ್ಞನ' ಅನುಭವವನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ವಾಕ್ಯವಿದಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವ, ಸ್ಮರಣೆ– ಎಂಬ, ಎರಡು ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ನಿಂತಾಗ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಪ್ರಾಜ್ಞ ನೆಂಬುದು ? ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಯಾವ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಲು ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ತೂಷ್ಣೀಂಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು 'ಪ್ರಾಜ್ಞ' ನೆಂದದ್ದು ಸರಿಯಾಯಿತು. ಆದರೆ "ಹೃದಯಾಕಾಶದಲ್ಲಿ"ರುತ್ತಾನೆ ಎಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಇಲ್ಲಿ "ಆಕಾಶ"ವೆಂದರೆ ಆಕಾಶದಂತೆ ಪರಮ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾಗಿರುವ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನು ಎಂದರ್ಥ. ಆಕಾಶಶಬ್ದವನ್ನು ಹೀಗೆ ಪರಮಾತ್ಮ ನಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ವಾಡಿಕೆಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೃಹದಾರ ಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಗ್ಯಾಜಾತಶತ್ರುಸಂವಾದದಲ್ಲಿ"ಸುಷುಪ್ತನಾಗಿದ್ದಾಗ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಯನಾದ ಪುರುಷನು ಎಲ್ಲಿದ್ದನು ?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು (ಬೃ. ೨-೧-೧೬) ತೆಗೆದು ಹೇಳಿರುವ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ 'ತದೇಷಾಂ ಪ್ರಾಣಾನಾಂ ವಿಜ್ಞಾನೇನ ವಿಜ್ಞಾನಮಾದಾಯ ಯ ಏಷೋಽಂತರ್ಹೃದಯ ಆಕಾಶಸ್ತಸ್ಮಿನ್ ಶೇತೇ' ಈ ಎಲ್ಲಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅರಿವನ್ನೂ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಶೇಷ ವಿಜ್ಞಾನದೊಡನೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು "ಹೃದಯದೊಳಗೆ ಈ ಆಕಾಶವಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ"ಎಂದಿದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಆಚಾರ್ಯರು 'ಆಕಾಶಶಬ್ದೇನ ಪರ ಏವ ಸ್ವ ಆತ್ಮಾ ಉಚ್ಯತೇ ; ತಸ್ಮಿನ್ ಸ್ವೇ ಆತ್ಮನಿ ಆಕಾಶೇ ಶೇತೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕೇ ಅಸಾಂಸಾರಿಕೇ' "ಆಕಾಶವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸಂಸಾರಧರ್ಮವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ "ಬರಿಯ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ 'ಅಪ್ಪ, ಆಗ ಸತ್ತೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮದೊಡನೆ ಒಂದಾಗಿರು ತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು (ಛಾಂದೋಗ್ಯ) ಶ್ರುತಿಯ ಬಲವೂ ಈ ನಮ್ಮ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗೋಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆಗಿರುವ ವಿಶೇಷಾತ್ಮ (ಜೀವಾತ್ಮ)ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಕೇವಲ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ" ಎಂದೂ ಆಚಾರ್ಯರು

ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವಸ್ಮರಣರೂಪನಾದ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಲ್ಲದಾಗ ನಾವುಗಳೆಲ್ಲರೂ ನಿಜವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಹೃದಯಾಕಾಶವಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ- ಎಂಬುದು ಕಾರಿಕೆಯ ಈ ಮೂರನೆಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ. ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ವೈಶ್ವಾನರ, ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ತೈಜಸ, ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಜ್ಞ.-ಈ ಮೂವರಅನುಭವವೂ ಎಚ್ಚರವಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಶಾರೀರಾತ್ಮ, ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಲಿಙ್ಗಾತ್ಮ, ಈ ಉಪಾಧಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಉಳಿದು ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮ-ಎಂದು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು, ಈ ವ್ಯಷ್ಟಿಯಾದ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇವುಗಳಿಂದುಪಲಕ್ಷಿತನಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಾವಾಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಈ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಾದಿಜ್ಞಾನಗಳು ಸುತ್ತುಗಟ್ಟಾಗಿರುವವೆಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ : ಏಕೆಂದರೆ ಈ ನಮ್ಮ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದ ಅರಿವು ಶರೀರವನ್ನು ದಾಟಿ ಇಡಿಯ ಪ್ರಂಪಚವನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇಡಿಯ ವಿಶ್ವವೇ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದರೆ ನಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಆತ್ಮನೇ "ವಿಶ್ವನು" (ವೈಶ್ವಾನರನು) ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಷ್ಟಿ ಲಿಂಗೋಪಾಧಿಯು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಸಮಷ್ಟಿಮನೋರಾಶಿಯೇ ಈ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮೋಪಾಧಿಯು ಸುತ್ತುಗಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಈ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ 'ತೈಜಸನು' (ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು) ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಅನುಭವ, ಸ್ಮರಣ- ಎಂಬ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದಾಗ ನಮಗೆ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿದರೂ 'ಯಾವ ಅರಿವೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಾನುಭವದಿಂದ ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಾದ 'ಪ್ರಾಜ್ಞನು' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಮೂರು ಬಗೆಯಿಂದ ಈ ನಮ್ಮ ಜಾಗ್ರದ್ದೇಹದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ- ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಸರಿಯಾಯಿತು.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವನೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೈಜಸನೆಂದೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದೂ ಒಬ್ಬನೇ ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ-ಎಂದು ಒಂದನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ "ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ವಿಶ್ವಾದಿತ್ರಿವಿಧರೂಪವಿಶೇಷವು ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಆಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ರೂಪವಿಶೇಷವೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಹೀಗೆ ಮೂರು ವಿಶೇಷಗಳುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ. "ಮೊದಲು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರು

ವಾಗ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಒಂದು ರೂಪವಿರುತ್ತದೆ ; ಬಳಿಕ ಕನಸು ಬರಲು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಆಮೇಲೆ ಬರಿನಿದ್ರೆಯು ಬರಲು ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವು ಬರುತ್ತದೆ"– ಎಂದು ಜನರು ಭ್ರಾಂತರಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ ಯಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ತಾನು ಇರುವಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. "ಈ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲಿಂದ ಕಾಣುವ ಸೂರ್ಯ" ಎಂದು ಎರಡುಮೂರು ಜನರು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಮೂರು ಸೂರ್ಯರೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಬರಿನಿದ್ರೆ– ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಬರಿಯ ಮನಸ್ಸು ಏನೂ ಅರಿಯದಿರುವಿಕೆ– ಎಂಬ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಮೂರು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನೇನೂ ಪಡೆಯುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬೆಳಕನ್ನು ಕೊಡುವ ಸೂರ್ಯನು ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕನ್ನು ಕೊಡುವ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ. ಇದೇ ಮೂರು ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು, ಆಗ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಫುಟವಾಗುವದು –ಎಂಬುದೇ ಕಾರಿಕಾಕಾರರ ಭಾವ.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ವಾದಿಗಳ ಅನುಭವ ಎಂದದ್ದು ಸರಿಯೆ ?

ಇಲ್ಲೊಂದು ಶಂಕೆ : ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಉಪಾಧಿ ಗಳಿಂದಲೇ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ– ಎಂಬ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಹೆಸರುಗಳು ಬರುವ ದಾದರೆ, ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಮೂರರ ಅನುಭವವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ಆಗ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗಲೇ ಕನಸುತನಿನಿದ್ರೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ– ಎಂದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ: ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ವಿವರಣೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಈ ಶಂಕೆ ಎದ್ದು ಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು, ಅಜ್ಞಾನ– ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದಲೇ ಜಾಗ್ರದಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆಗುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಜಾಗ್ರ ದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದೇಹೊರತು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಈಗ ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ, ಅಥವಾ 'ಈಗ ನಿದ್ರಿಸು ತ್ತಿದ್ದೇನೆ, ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಅನುಭವ ವಾಗುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ : ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಈಗ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದೇನೆ –ಎಂದೇ ಭಾವನೆಯಿರು ತ್ತದೆ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾವನೆಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಯೇ ನಮಗೆ ಕನಸು, ಬರಿನಿದ್ರೆ–ಎಂದು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿವೇಕವು ಆಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಭಾವನೆಯು ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಾ

ಯಿತು. 'ನಿನ್ನೆ ರಾತ್ರಿ ಒಂದು ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಅಥವಾ 'ಗಾಢನಿದ್ರೆಯು ಬಂದಿತ್ತು, ಏತರ ಅರಿವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬೀ ಪರಾಮರ್ಶಗಳು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ದೇಹಪರಿಚ್ಛೇದವಿರುವವನಿಗೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ದೇಹದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆ ಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದದ್ದರಲ್ಲೇನೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ದೇಹಾವಚ್ಛಿನ್ನನೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪದಿಂದ ಈವರೆಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ಸಮಷ್ಟಿಯಾದ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ– ಎಂದಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬು ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಕಾರಿಕೆಯ ಭಾವ.

ಸಂಷುಪ್ತಿಯು ಪರಾಮರ್ಶದ ಬಗ್ಗೆ ಶಂಕಾಸಮಾಧಾನಗಳು

ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದವರು ಕೆಲವರು ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಪರಾಮರ್ಶದ ಬಗೆಗೆ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಆಗುವದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಕ್ಷಿ, ಸುಖ, ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾನ– ಇವುಗಳ ಸ್ಮರಣೆ. ಸ್ಮರಣೆ ಎಂಬುದು ಅನುಭವವು ನಾಶವಾದಬಳಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಿಶೇಷದಿಂದ ಎದ್ದುಕೊಂಡರೆ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು. "ಆಗ ನಾನು ಹೀಗೆಹೀಗೆ ಅನುಭವಿಸಿದೆನು" ಎಂಬ ಆಕಾರದ ನೆನಪು ಆಗಿನ ಅನುಭವವು ಹೋದಮೇಲೆ ಈಗ ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಅನುಭವದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಎದ್ದುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದಲ್ಲವೆ, ಆಗುವದು ? ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವದು ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವವೊಂದೇ. ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ನಾಶವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವವು ಹೋಗಲೇ ಇಲ್ಲ; ಇನ್ನು ಸಂಸ್ಕಾರವೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು ? ಸಂಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸ್ಮರಣೆಯಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ?

ಹೀಗೆಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿರುವ ಸಮಾಧಾನ ವೇನೆಂದರೆ : ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾಗುವ ಅನುಭವವು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ 'ಅಜ್ಞಾನ' ದ್ದು. (ಇದು ಜ್ಞಾನಾಭಾವವಲ್ಲ, ಭಾವರೂಪವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನಿ ರ್ವಚನೀಯಾವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದು ಈ ವಾದಿಗಳ ಮತ). ಈ ಅಜ್ಞಾನದಲ್ಲುಂ ಟಾದ ಚಿದಾಭಾಸರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ, ಸುಖ, ಸಾಕ್ಷಿ–ಎಂಬ ವಿಕಲ್ಪಾನುಭವವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳೊಳಗೂ ಮೂರು ಅವಸ್ಥಾಭೇದಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಆಯಾ ಅಜ್ಞಾನದ ನಾಶದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿದ್ದ ಚಿದಾಭಾಸವೂ ನಾಶವಾಗಿ ಬೇರೊಂದು

ಅಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯೂ ಆದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಚಿದಾಭಾಸವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಯಾ ಚಿದಾಭಾಸದ ನಾಶದಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಉದ್ಬುದ್ಧವಾಗಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿ, ಸುಖ, ಅಜ್ಞಾನ-ಈ ಮೂರರ ಸ್ಮರಣೆಯಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಶಂಕೆಯಾಗಲಿ ಆದರ ಪರಿಹಾರವಾಗಲಿ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸೂಚಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಜ್ಞಾನದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ನಾಶವಾಗುವದೂ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳು ಹುಟ್ಟುವದೂ ಅಜ್ಞಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆಯೇ ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಯಾರೊಬ್ಬರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ವಿಶ್ವಾದಿಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ನಮಗೆ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾರೋ ಕೆಲವರು ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ವಾದಗ್ರಸ್ತವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ತೊಡಕನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಾಮರ್ಶವು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ, ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕೈಬಿಟ್ಟು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತೆರಳುವದು ಲೇಸು.

ಹಾಗಾದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ "ನನಗೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಆಗುವ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಗತಿ ಏನು? ಎಂದರೆ ಇದೊಂದು ಬರಿಯ ವಿಕಲ್ಪವು. "ಮೊಲದ ಕೊಂಬು" ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಮೊಲವೆಂಬ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಕೊಂಬು ಇದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾದರೂ ಮೊಲವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದವರಿಗೆ 'ಆ ಪ್ರಾಣಿಗೆ ಕೊಂಬು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಿರುವದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಬರಿಯ ವಿಕಲ್ಪ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ಮೊಲದ ಕೊಂಬೆಂಬ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ'-ಎಂದು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆಂದು ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರೂ ತಮ್ಮ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ನ ಸುಷುಪ್ತಿಗವಿಜ್ಞಾನಂ ನಾಜ್ಞಾಸಿಷಮಿತಿ ಸ್ಮೃತಿಃ
ಕಾಲಾದ್ಯವ್ಯವಧಾನತ್ವಾನ್ನ ಹ್ಯಾತ್ಮಸ್ಥಮತೀತಭಾಕ್ ।
ನ ಭೂತಕಾಲಸ್ಪೃಕ್ ಪ್ರತ್ಯಙ್ನ ಚಾಗಾಮಿಸ್ಪೃಗೀಕ್ಷ್ಯತೇ
ಸ್ವಾರ್ಥದೇಶಃ ಪರಾರ್ಥೋऽರ್ಥೋ ವಿಕಲ್ಪಸ್ತೇನ ಸ ಸ್ಮೃತ ॥

ಬೃ. ವಾ. ೧-೪-೩೦೦, ೩೦೧

ಈ ವಾರ್ತಿಕಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ– ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವವಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ, "ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ"– ಎಂಬುದು ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವ್ಯವಧಾನವು ಇಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಭೂತಕಾಲವನ್ನಾಗಲಿ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲವನ್ನಾಗಲಿ ಮುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯಾವದು ಪರಾರ್ಥವಾದದ್ದೋ– ರಜ್ಜುಸರ್ಪದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಅದರ ಅಧೀನವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೋ– ಅದು ಸ್ವಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ರಜ್ಜು ಮುಂತಾದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುವ ವಿಕಲ್ಪ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದೂ ವಿಕಲ್ಪ ಮಾತ್ರವೇ.

ಹೀಗೆ ಕನಸಿನ ಮತ್ತು ಬರಿನಿದ್ರೆಯ ಪರಾಮರ್ಶವೆಂಬುದು ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಜಾಗ್ರದ್ದೇಹದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವ ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಕಲ್ಪವೇ– ಎಂದಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ. ನಮಗೆ ಸ್ವಪ್ನವಾಗುತ್ತದೆ, ಬರಿನಿದ್ರೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ– ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವು ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? –ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಶ್ರುತಿಯು ನಮಗೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೇನೂ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಜಾಗ್ರದಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳುಂಟೆಂದು ನಾವು ನಂಬಿರುವದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಅವಸ್ಥಾನುಭವಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ– ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ತುರೀಯಕಾರಿಕೆಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವೆವು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು : 'ವ್ಯವಹಾರ' ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರತ್ಯಯ (ಅರಿವು)ಮತ್ತು ನಾವು ಮಾಡುವ ವ್ಯಪದೇಶ (ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವದು). ಈ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ಬರಿನಿದ್ರೆ– ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಇವೆಯೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ? ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು– ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವವನ್ನು–ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ದೇಹಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದೆಲ್ಲವೂ ಆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ–ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿರುವದು. ಇನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳು ಆಗುವವೆಂಬು

ಹಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ– ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯೇ. ಆಗ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆ ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು. ಏಕೆಂದಿರೆ ಕನಸುನಿದೆ, ಗಳಿದ್ದರಲ್ಲವೆ. ಎಚ್ಚರವಿದೆ ಎಂಬುದು? ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನಿರವಸ್ಥನೇ ಎಂದಾಗುವದರಿಂದ ಯಾವ ಶಂಕೆಯೂ ಉಳಿಯುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತುರೀಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸುವೆವು.

ವಿಶ್ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಭೋಜ್ಯ

ವಿಶ್ವೋ ಹಿ ಸ್ಥೂಲಭುಙ್ನಿತ್ಯಂ ತೈಜಸಃ ಪ್ರವಿವಿಕ್ತಭುಕ್ ।
ಆನನ್ದಭುಕ್ ತಥಾ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ತ್ರಿಧಾ ಭೋಗಂ ನಿಬೋಧತ ॥ ೩ ॥

ಸ್ಥೂಲಂ ತರ್ಪಯತೇ ವಿಶ್ವಂ ಪ್ರವಿವಿಕ್ತಂ ತು ತೈಜಸಮ್ ।
ಆನನ್ದಶ್ಚ ತಥಾ ಪ್ರಾಜ್ಞಂ ತ್ರಿಧಾ ತೃಪ್ತಿಂ ನಿಬೋಧತ ॥ ೪ ॥

೩-೪. ವಿಶ್ವನು ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಸ್ಥೂಲಭೋಕ್ತೃ; ತೈಜಸನು ಪ್ರವಿವಿಕ್ತಭೋಕ್ತೃ, ಮತ್ತು ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಆನಂದಭೋಕ್ತೃ. ಹೀಗೆ ಭೋಗವು ಮೂರು ಬಗೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ. ಸ್ಥೂಲವು ವಿಶ್ವನಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು, ಪ್ರವಿವಿಕ್ತವಾದದ್ದು ತೈಜಸನಿಗೂ ಮತ್ತು ಆನಂದವು ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೂ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದು. ಹೀಗೆ ತೃಪ್ತಿಯು ಮೂರು ಬಗೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ.

ಇಲ್ಲಿರುವ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ 'ಸ್ಥೂಲಭುಕ್' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆಯಾದರೂ ಭೋಗವು ಮೂರು ವಿಧ, ತೃಪ್ತಿಯು ಮೂರು ವಿಧ– ಎಂದಿರುವದು ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಭೋಕ್ತೃವಿಗೆ ಸ್ಥೂಲವಿಷಯವೂ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ಭೋಕ್ತೃವಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿಷಯವೂ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯ ಭೋಕ್ತೃವಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಾದ ತಾಮಸ ಭೋಗವೂ ಇರುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ? ಈ ವಿಷಯಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ (ಅರಿವೇ), ವಿಶ್ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಭೋಜ್ಯವೆಂದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮಂತ್ರದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮನದಂದರೆ, 'ಭೋಗವು ಮೂರು ವಿಧ, ತೃಪ್ತಿಯು ಮೂರು ವಿಧ' ಎಂದಿರುವದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಒಬ್ಬನೇ ಆದರೆ ಭೋಕ್ತೃ, ಭೋಗ, ಭೋಗ್ಯ– ಎಂಬ ಮುಕ್ಕುಪ್ಪೆಯ ದೃಶ್ಯದ ಅರಿವು ಆತ್ಮನದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಎಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಬೆಳಕಿಗೇ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಭೋಗದ ಅರಿವು(ಪ್ರಜ್ಞೆಯು)

ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಭೋಕ್ತೃವೆಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಭೋಕ್ತೃವಿಗೆ ಭೋಗದಿಂದ ಆಗುವ ತೃಪ್ತಿ- ಎಂಬುದು ವಿಷಯಾನುಭವರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆತ್ಮನ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೋಗದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವೃತ್ತಿಯು ಹುಟ್ಟಿನೈಗರೆಯಲು ಈ ಆನಂದವು ತೃಪ್ತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ಥೂಲಾದಿವಿಷಯಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಭೋಕ್ತೃವಿಗೇ ಆಗುವ ತೃಪ್ತಿರೂಪವಾದ ವೃತ್ತಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ -ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಆತ್ಮನ ತೃಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರು ವಿಧವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ.

ಭೋಕ್ತೃಭೋಗ್ಯಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಫಲ

ತ್ರಿಷು ಧಾಮಸು ಯದ್ಭೋಗ್ಯಂ ಭೋಕ್ತಾ ಯಶ್ಚ ಪ್ರಕೀರ್ತಿತಃ ।
ವೇದೈತದುಭಯಂ ಯಸ್ತು ಸ ಭುಞ್ಜಾನೋ ನ ಲಿಪ್ಯತೇ ॥ ೫ ॥

೫. ಮೂರು ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವದು ಭೋಗ್ಯವೋ, ಯಾವನು ಭೋಕ್ತನೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವನೋ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಉಂಡರೂ ಲೇಪವನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದು ಉಪಚಾರಕ್ಕೆ ಕರೆದಿರುವದು ಅವಸ್ಥಾಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಭೋಗ್ಯವೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಸ್ಥೂಲಸೂಕ್ಷ್ಮಾದಿರೂಪದ ವಿಷಯವೂ ಅವನದೇ. ಭೋಕ್ತೃವು ಒಂದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಂತೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಭೋಗವೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಭೋಕ್ತೃವೇ, ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಸ್ಥೂಲಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ವಿಶ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ನಾಮರೂಪಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಷಯವೇ ಸ್ಥೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಆನಂದ-ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಭೋಗ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಮೂರು ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಿಷಯವನ್ನು ಬೆಳಗುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರದ ಭೋಕ್ತೃರೂಪದಲ್ಲಿ ಭೋಗದಿಂದಾಗುವ ವಿಶೇಷವನ್ನೇ ಈ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಚಿದಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜನರು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೆ.

ಇಲ್ಲೊಂದು ರಹಸ್ಯವಿದೆ. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ, ಭೋಗ್ಯವಾದ ವಿಷಯಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಒಂದೇ -ಎಂದಿಷ್ಟೇ

ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಟ್ಟನೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯಗಳೆಂಬ ಭೇದವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಗಳು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರದೆ ಒಂದೇ ಅರಿವಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ; ಇದರಂತೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಆನಂದವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯೇ ಸೇರಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. 'ಆನನ್ದಭುಕ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆಯು ವಾಗ "ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿ"ಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂರುವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭೋಕ್ತೃವು ಒಬ್ಬನೇ, ಭೋಗ್ಯ ವು ಒಂದೇ – ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿ ದರೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಭೋಕ್ತೃವಿಶೇಷಗಳಾಗಿಯೂ ಭೋಗ್ಯವಿಶೇಷಗಳಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾಯಿತು.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಗಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಭೋಜನದಿಂದಾದ ಲೇಪವಿಲ್ಲ: ಏಕೆಂದರೆ ಆವನಿಗೆ 'ಭೋಕ್ತೃ ಭೋಗ್ಯವಿಭಾಗ ವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನೇ ನಾನು' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಇನ್ನೂ ಉಂಟಾಗದೆ ಇರುವಾಗಲೂ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಭೋಗ್ಯವಾಗಿರುವ ನಾಮರೂಪವು ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಯಾವನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೋ ಅವನಿಗೂ ಆತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಿರುವೆನೆಂಬ ಅರಿವು ಬಂದದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯಭೋಗದಿಂದಾದ ಲೇಪವು ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ "ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ವೈಶ್ವಾನರಾದಿಯಾದ ರೂಪಗಳಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದಲ್ಲಾಗುವ ಭೋಗಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಮಿಯು ; ವೈಶ್ವಾನರನಿಗೇ ಈ ಆಹಾರರೂಪವಾದ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸು ತ್ತಿರುವೆನು"- ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಯಾವನು ಊಟವನ್ನು ಮಾಡುವನೋ ಅಂಥ ಸಾತ್ತ್ವಿಕನಿಗೆ ಭೋಜ್ಯದ[1] ಲೇಪವಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವನೆಯ ಫಲ ವನ್ನು ಈ ಕಾರಿಕೆಗೆ ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು.

೩. ಸೃಷ್ಟಿಕಾರಿಕೆಗಳು

ಪ್ರಭವಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ಸತಾಮಿತಿ ವಿನಿಶ್ಚಯಃ ।
ಸರ್ವಂ ಜನಯತಿ ಪ್ರಾಣಶ್ಚೇತೋಽಂಶೂನ್ ಪುರುಷಃ ಪೃಥಕ್ ॥ ೬ ॥

1. ಭೋಗ್ಯ ಎಂದರೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದದ್ದು ; ಭೋಜ್ಯ ಎಂದರೆ ಊಟ ಮಾಡುವ ಆಹಾರ– ಎಂಬ ಶಬ್ದಾರ್ಥಭೇದವು ಸಂಸ್ಕೃತವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭೋಜನವನ್ನು ಸದ್ಭಾವನೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದವರಿಗೂ ಲೇಪವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸು ವದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಭೋಜ್ಯವಿದ್ದಂತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೂ ಇರಬಹುದು. ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಯದ್ ಭೋಜ್ಯಮ್' ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರ ವನ್ನು ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

೬. (ಮೊದಲೇ) ಇರುವ ಸರ್ವಭಾವಗಳಿಗೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವು. ಪ್ರಾಣನೆಂಬ ಪುರುಷನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ, ಚೇತಸ್ಸಿನ ಕಿರಣಗಳನ್ನು, ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಗ್ರಂಥಸಂಬಂಧ

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯದ ಕಾರಿಕೆಗಳು ಬರುವವು. ಈ ಭಾಗದ ಸಂಬಂಧವೇನೆಂದರೆ : ಜಾಗ್ರತ್ತು, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ– ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನನುಭವಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮರೂಪಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಮೂವರು ನಿಜವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ– ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಗಿರುವವೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂರು ರೂಪಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರೆಂಬ ಮೂರು ರೂಪಗಳಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಏಷ ಸರ್ವೇಶ್ವರ ಏಷ ಸರ್ವಜ್ಞಃ' ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಆರನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಸರ್ವೇಶ್ವರನು, ಸರ್ವಜ್ಞನು– ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಈ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ? ಇದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ? ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ರೂಪವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಇರುವದರಿಂದ ತೀರ ಕೀಳುರೂಪವು ಎಂದು ಜನರು– ಶಂಕಿಸುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ದೇಹಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೆಂದೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಮನಃಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೆಂದೂ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆಯೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. 'ನಿಜವಾಗಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ನಿಮ್ಮ ರೂಪವು ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು 'ವೈಶ್ವಾನರಾಭಿನ್ನವು; ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೈಜಸಾಭಿನ್ನವು; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞಾಭಿನ್ನವು' –ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ

ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂಬುದು ಚಿದಾತ್ಮಕನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಹೆಸರು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ಹೊರಗಿನ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ನಮ

ಪರಮಾರ್ಥಾತ್ಮನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾದಂತೆ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ "ಅಯಂ ಪುರುಷಃ ಪ್ರಾಜ್ಞೇನಾತ್ಮನಾ ಸಂಪರಿಷ್ವಕ್ತೋ ನ ಬಾಹ್ಯಂ ಕಿಂಚನ ವೇದ ನಾಂತರಮ್" (ಬೃ· ಈ ವಿಜ್ಞಾನಮಯಪುರುಷನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞಾತ್ಮನಿಂದ ಆಲಿಂಗಿತ ನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹೊರಗಾಗಲಿ ಒಳಗಾಗಲಿ ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಅರಿಯದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ- ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಜ್ಞಾನದ ಕಗ್ಗತ್ತಲೆ ಯಲ್ಲಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆಯು ನಮ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯಷ್ಟೆ ? ನಿಜವು ಹೀಗಿಲ್ಲ. 'ಆಗ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಶರೀರಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಹಂಗೇನೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುತ್ತೀರಿ' –ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮನವರಿಕೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ, ಪ್ರಾಜ್ಞ– ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೀಗೆ ಬರೆದಿರು ತ್ತಾರೆ :

> ತತ್ರ ಪುರುಷಃ ಶಾರೀರಃ ಸ್ಯಾತ್। ತಸ್ಯ ವೇದಿತೃತ್ವಾತ್ । ಬಾಹ್ಯಾಭ್ಯನ್ತರವೇದನಾಪ್ರಸಙ್ಗೇ ಸತಿ ತತ್ಪ್ರತಿಷೇಧಸಂಭವಾತ್। ಪ್ರಾಜ್ಞಃ ಪರಮೇಶ್ವರಃ । ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಲಕ್ಷಣಯಾ ಪ್ರಜ್ಞಯಾ ನಿತ್ಯಮ್ ಅವಿಯೋಗಾತ್ ॥

'ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೆಂದರೆ ಶಾರೀರಾತ್ಮನಾಗಿರಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನೇ ಅರಿಯುವವನು. ಅವನು ಹೊರಗೂ ಒಳಗೂ ಇರುವದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಯಿರುವದರಿಂದ ಆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಅರಿಯದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳು ವದು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವರೂಪವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಅವನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬಿಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ' (ಸೂ. ಭಾ. ೧-೩-೪೨) ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ.

ಬರಿಯ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಯಾವಯಾವಾಗ ಈ ಜೀವನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧವು ತಪ್ಪುವದೋ ಆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ, ನಿಜವಾಗಿ ಇವನೇ 'ಪ್ರಾಜ್ಞ'ನೆಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಧಿ, ಮೂರ್ಛೆ, ಮರಣ– ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನು ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ಉತ್ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ 'ಅಯಂ ಶಾರೀರ ಆತ್ಮಾ ಪ್ರಾಜ್ಞೇನಾತ್ಮನಾನ್ವಾರೂಢ ಉತ್ಸರ್ಜನ್ ಯಾತಿ' (ಬೃ. ೪–೩–೩೫)

ಭರ್ತಿಯಾಗಿರುವ ಬಂಡಿಯು ಗಡಗಡನೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೇಗೆ ಹೋಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಶಾರೀರಾತ್ಮನು ಪ್ರಾಜ್ಞಾತ್ಮನಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಿತನಾಗಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ 'ತೇಜಃ ಪರಸ್ಯಾಂ ದೇವತಾಯಾಮ್' ಪರದೇವತೆಯಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ :

> ತದೈವಂಕ್ರಮೇಣ ಉಪಸಂಹೃತೇ ಸ್ವಮೂಲಂ ಪ್ರಾಪ್ತೇ ಚ ಮನಸಿತತ್ಸ್ಥೋ ಜೀವೋಽಪಿ ಸುಷುಪ್ತಕಾಲವತ್ ನಿಮಿತ್ತೋಪಸಂಹಾರಾತ್ ಉಪಸಂಹ್ರಿಯಮಾಣಃ ಸನ್ ಸತ್ಯಾಭಿಸನ್ಧಿಪೂರ್ವಕಮ್ ಚೇತ್ ಉಪಸಂಹ್ರಿಯತೇ ಸದೇವ ಸಂಪದ್ಯತೇ ನ ಪುನರ್ದೇಹಾನ್ತರಾಯ ಸುಷುಪ್ತಾದಿವ ಉತ್ತಿಷ್ಠತಿ । ಯಥಾ ಲೋಕೇ ಸಭಯೇ ದೇಶೇ ವರ್ತಮಾನಃ ಕಥಞ್ಚಿದಿವ ಅಭಯಂ ದೇಶಂ ಪ್ರಾಪ್ತಃ, ತದ್ವತ್ । ಇತರಸ್ತು ಅನಾತ್ಮಜ್ಞಃ, ತಸ್ಮಾದೇವ ಮೂಲಾತ್ ಸುಷುಪ್ತಾದಿವ ಉತ್ಥಾಯ ಮೃತ್ವಾ ಪುನರ್ದೇಹಜಾಲಮ್ ಆವಿಶತಿ ॥ (ಛಾಂಭಾ. ೬-೮-೬).

'ಹೀಗೆ, ವಾಕ್ಕು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ, ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಣದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಣವು ತೇಜಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ, ತೇಜಸ್ಸು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ- ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಒಳಸರಿದುಕೊಂಡು ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ಮೂಲವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿ, ಆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಜೀವನೂ ತನ್ನ ಉಪಾಧಿಯ ಉಪಸಂಹಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಒಳಸರಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸತ್ಯಾಭಿಸಂಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ- ಎಂದರೆ ಈಗ ನಾನು ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೇನೆ ಎಂಬ ಅರಿವಿನೊಡನೆ ಒಳಸರಿದುಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರುವಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆಂದು ಏಳುವದಿಲ್ಲ. ಭಯಸಂಕುಲವಾಗಿರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವಾತನು ಹೇಗೋ ಅಭಯಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಗೆ ಹಿಂತಿರುಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದು. ಆತ್ಮಜ್ಞನಲ್ಲದ ಬೇರೆಯವನು ಆ ಮೂಲವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಏಳುವಂತೆ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚತ್ತು ಸತ್ತಬಳಿಕವೂ ದೇಹದ ಬಲೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.'

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರೂ ತಮಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ, ಒಂದಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದಾಯಿತು

ಇದಿಷ್ಟೂ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳು ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದು. ಪ್ರಕೃತವಾದ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಾದರೋ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು 'ವೈಶ್ವಾನರ'ನೆಂದೂ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅವನನ್ನು 'ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ'ನೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತ್ಯುಪಾಧಿಯಿಂದ ಅವನನ್ನು 'ಪ್ರಾಜ್ಞ'ನೆಂದೂ ಕರೆದಿರುವದರಿಂದ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ವೈಶ್ವಾನರಾದಿಸ್ವರೂಪನೆಂದೇ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ-ಎಂಬುದನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಸಪ್ತಾಂಗ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯ ಆತ್ಮನು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೋಪಹಿತನಾದ ವೈಶ್ವಾನರನ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದನ್ನು ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನಿಂದ ಆಗುವ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದೇ ವ್ಯವಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ಸೃಷ್ಟಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆರನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಇವನೇ ಸರ್ವೇಶ್ವರನು, ಇವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಇವನೇ ಅಂತರ್ಯಾಮಿ, ಇವನೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಯೋನಿಯು; ಭೂತಗಳಿಗೆ ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯಗಳಲ್ಲವೆ?' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಅದೇ ಆಧಿದೈವಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಾಣನೆಂದಿರುವದಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿ[1]

ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು 'ಪ್ರಾಣ'ನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೂ ಕರೆದಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಇದು ಹೇಗೆ ಸರಿ? ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾಡಿರುವ ವಿಚಾರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವದರಿಂದ ಲಾಭವುಂಟು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ: "ಪ್ರಾಣಬಂಧನಂ ಹಿ ಸೋಮ್ಯ ಮನಃ" (ಛಾ. ೬-೮-೨) ಎಂದೂ "ಪ್ರಾಣಸ್ಯ ಪ್ರಾಣಂ" (ಬೃ. ೪-೪-೧೮) ಎಂದೂ ಇದೆ.

"ಪ್ರಾಣಸ್ಯೇವಾಗಪ್ಯೇತಿ ಪ್ರಾಣಂ ಚಕ್ಷುಃ. ಪ್ರಾಣಂ ಶ್ರೋತ್ರಂ, ಪ್ರಾಣಂ ಮನಃ ಪ್ರಾಣೋ ಹ್ಯೇವೈತಾನ್ ಸರ್ವಾನ್ ಸಂವೃಂಕ್ತೇ" (ಛಾ. ೪.೩-೩)

1. ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು ಪ್ರಾಣನೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿಯೇನು?–ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿ; ತನ್ನ ತನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ನೋಡುವದು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿ–ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದೇವೆ. ಇದು ವಿಚಾರಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಸಾಲದವರಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿದರೆ ಒಂದುಸಲ ಓದಿ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಬಿಟ್ಟರೂ ಸಾಗುತ್ತದೆ, ಪ್ರಾಣನೆಂಬುದು ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು–ಎಂದು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ನಂಬಿಕೊಂಡರೂ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಎಂದು ವಾಕ್ಕು, ಚಕುಸ್ಸು, ಶ್ರೋತ್ರ, ಮನಸ್ಸು—ಮುಂತಾದ ಕರಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಷದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವೂ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಿಗೆ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಸಮಾಧಾನ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವು ವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಪ್ರಾಣವೇ ಸುಷುಪ್ತನ ಶರೀರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ಮರಣಕ್ಕೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ವೆಂದಾದೀತು.

ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಾದರೋ ಅವ್ಯಾಕೃತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಇವನಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರಕೃತಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಪ್ರಲಯದ ಅವ್ಯಾಕೃತಸ್ಥಿತಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲೂಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಇಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿ, ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ—ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಯಾರಿಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿರುವ ಅವ್ಯಾಕೃತನಿಗೂ ದೇಶಕಾಲಕೃತವಾದ ಪರಿಚ್ಛೇದವು ಇರುವ ದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಿಗೂ ಅವ್ಯಾ ಕೃತಾತ್ಮನಿಗೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರಿಯೇ ಆಯಿತು. ಈ ಆತ್ಮನು 'ಪ್ರಾಜ್ಞ'ನೆಂದದ್ದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಪ್ರಜ್ಞಾ' ಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯವು. ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಚೈತನ್ಯರೂಪದಿಂದಲೇ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು 'ಪ್ರಾಜ್ಞ'ನೆನ್ನುವದು ಸರಿ ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಆಗಲೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕೃತವಾಚಕವಾದ ಪ್ರಾಣ ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಅವ್ಯಾಕೃತನಾದ ಸುಷುಪ್ತ ನನ್ನು ಕರೆದದ್ದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ?—ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನಲ್ಲಿಯೇ ಕರಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ- ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಯನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ?—ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೂ ಹಾಗೆ ಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು.

ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬರೆದಿರುವ ಪರಿಹಾರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ : ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬನು ಮಲಗಿ ಕೊಂಡು ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಪ್ತನ ಕರಣ ಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸುಮ್ಮನಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಪ್ರಾಣವು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತನ ಪ್ರಾಣವು ವ್ಯಾಕೃತವೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮನಮ್ಮ ಅನುಭವದ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗಲೇ ನಮಗೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಅನುಭವವು ನೇರಾಗಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸುಷುಪ್ತನಿಗೆ 'ನಾನು ದೇಹಿಯು, ಈಗ ಸುಪ್ತನಾಗಿದೇನೆ ; ಈಗ ಕರಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸುಪ್ತವಾಗಿವೆಯಾದರೂ ಪ್ರಾಣವು ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇದೆ' ಎಂದೇನೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಆಗ ದೇಹಾದ್ಯಭಿಮಾನವೆಲ್ಲ ಲುಪ್ತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹಾಭಿಮಾನಿಗಳಾದವರಿಗೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವು ಅವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ (ಬೃ. ೨-೧-೧೭) 'ಇವನು ಸುಪ್ತನಾಗಿರುವಾಗ ಕರಣಗಳ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಂತಃಕರಣದ ವಿಜ್ಞಾನದೊಡನೆಯೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೃದಯಾಕಾಶದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕರಣಗಳನ್ನು ಇವನು ಎಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ಇವನಿಗೆ 'ಸ್ವಪಿತಿ' ತನ್ನಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಹೆಸರು. ಆಗ ಪ್ರಾಣವು ಗೃಹೀತವಾಗಿರುವದು....' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕೃತಪ್ರಾಣವೂ ಲಯವಾಗಿ ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ಆಯಿತು. ಹೀಗೆಂದು ಕೌಷೀತಕಿಬ್ರಾಹ್ಮಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮರಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವು ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವು ಅವ್ಯಾಕೃತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಷ್ಟೆ ?

ಸುಷುಪ್ತಿಯಿಂದ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

ಹೀಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಣವು ಅವ್ಯಾಕೃತವೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರುವದೂ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ದೇಹಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುವದೆಂಬುದೂ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಬೇಕು ?– ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ರಹಸ್ಯವೊಂದಿದೆ. ವೈಶ್ವಾನರಾದಿರೂಪದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೂ ಆಯಾ ಉಪಾಧಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಮಂಜುಗಡ್ಡೆಯೆಲ್ಲವೂ ನೀರಿನಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ 'ಮಂಜುಗಡ್ಡೆ' ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ಹೆಸರನ್ನು ತಳೆಯುವಂತೆ ಅನಾತ್ಮಲಕ್ಷಣವಾದ ಉಪಾಧಿಯೆಲ್ಲವೂ ಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರದವರಿಗಾಗಿ ಸೋಪಾಧಿಕತ್ವವು ಇಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಅಧ್ಯಾರೋಪ ದೃಷಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ದ್ವಿತೀಯವಸುವಿನ ಅರಿವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು

ಸರ್ವಾನುಭವದಲ್ಲಿರುವ ಸುಷುಪ್ತ್ಯಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗುಟ್ಟನ್ನರಿಯದೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ವಿವಿಧನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಪಂಚವೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಜ್ಞರು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನಮ್ಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದ್ವಿತೀಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿದ್ದರೂ – ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದುಕಡೆ ಮಂಜುಗಡ್ಡೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುಡ್ಡವು ತೇಲಾಡುತ್ತಿರುವದೆಂದು ಜನರು ನೀರನ್ನೇ ಎರಡು ವಿಭಕ್ತರೂಪಗಳಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಂತೆ–ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇದ್ದರೂ ಸಪ್ರಪಂಚರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆವು. ಇದು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿ ಕಾರಿಕೆಗಳ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದೆ ತುರೀಯಕಾರಿಕೆಯ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಫುಟವಾಗುವದು. ಇದಂತಿರಲಿ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ವ್ಯಾಕೃತಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಭಾವಿಸುವವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ – ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ– ವ್ಯಾಕೃತಪ್ರಪಂಚವು ಅವ್ಯಾಕೃತಬೀಜರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಮತ್ತೆ – ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹರಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೇ –ಮತ್ತೆ ವ್ಯಾಕೃತವಾಗುವದೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರಕೃತ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು 'ಏಕೀಭೂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದುಮುಂತಾದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚತ್ತು ಜೀವತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? –ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನಾದರೂ ಅಜ್ಞರು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ತಾವು ಜೀವರಾಗಿದೇವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾರೆ ; ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ-ಆಗ ತಾವು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವೆವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದ್ದರಿಂದ– ಅಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತೇವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

ಇದಂತಿರಲಿ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ವ್ಯಾಕೃತಪ್ರಾಣವು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಯಿತಷ್ಟೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮ

ನಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು 'ಪ್ರಾಣ'ನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಹೊರತು ಪ್ರಕೃತವಾದ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣ ನೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಬಳಸಿರುವದೇಕೆ? – ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಈಗ ಭಾಷ್ಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸುವೆವು.

ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಅವನ ತಂದೆಯು ಬೋಧಿಸಿರುವ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಅದೇ ನೀನು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೀವನನ್ನು "ಮನಸ್ಸು" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು "ಪ್ರಾಣ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೂ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. "ಹಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದವನು ದಾರದಿಂದ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಆಡಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅದು ಅತ್ತಲಾಗಿ ಇತ್ತಲಾಗಿ ಹಾರಾಡುತ್ತಾ ದಾರವು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವಷ್ಟು ದೂರಕ್ಕೆ ಹೋದರೂ, ಅವನ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಸೂತ್ರದ ಕಟ್ಟನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಬಳಲಿ ಸೋತು ಸಾಕಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವ ದಾರದ ಮೂಲಸ್ಥಾನವಾದ ಶಾಕುನಿಕನ ಕೈಹಿಡಿಯಮೇಲೆಯೇ ಬಂದು ಹೇಗೆ ಕುಳ್ಳಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜೀವನು ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಮನಸ್ಸು ಹರಿದಾಡುವ ಕಡೆಗೆಲ್ಲ ನಾನಾದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದಾಡಿ ಬಳಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ" (ಛಾಂ. ೬–೮–೨) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಜೀವನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯು, ಪ್ರಾಣವು ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯು– ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಜೀವನನ್ನು ಮನಸ್ಸೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಾಣನೆಂದೂ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಹಕ್ಕಿಯಾಡಿಸುವವನ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಹಕ್ಕಿಯು ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಜೀವನು ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾನೆ; ಅವನು ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಷ್ಟೆ ದೂರಹೋದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೂ ಪರಮಾತ್ಮರೂಪವನ್ನು ಸೇರಿಯೇ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ರೂಪವೇ ಅವನ ನಿಜವಾದ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣನೆಂಬ ಹೆಸರು ವ್ಯಾಕೃತಪ್ರಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ; ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೇ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಹೀಗೇಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ

ಇನ್ನು ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ವಿಶ್ವ (ಅಥವಾ ವೈಶ್ವಾನರ)

ನಾಗಿರುವಂತೆಯೂ, ಸ್ವಪ್ನದ ಆತ್ಮನು ತೈಜಸ(ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ)ನಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನೇ ಪ್ರಾಜ್ಞ(ಅವ್ಯಾಕೃತ)ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ– ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮ, ಪ್ರಾಜ್ಞ, ಪ್ರಾಣ- ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳುಳ್ಳ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವದೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ?– ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ–ಎಂಬ ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಗಳೂ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ–ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಧಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ. ಮೊದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವವೆನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಏನಭಿಪ್ರಾಯ ? 'ಮೊದಲೇ ಇದ್ದದ್ದು ಹುಟ್ಟಿತು' ಎಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !–ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ : ಮೊದಲು ತಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಆಗ 'ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ನಾಮರೂಪ'ಗಳೆಂಬ ಮಾಯೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ; ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಾಗಲೊ, ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಮಾಯೆಯ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಹಾಗಾದರೂ ಮೊದಲು ಇರಲೇಇಲ್ಲವಾದ 'ನಾಮರೂಪ'ಮಾಯೆಯು ಉತ್ಪನ್ನವಾಯಿತಷ್ಟೆ ?– ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿದಮೇಲೆ ಮಾಯಾರೂಪವು ತೋರುತ್ತದೆ; ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲು ಈ ಮಾಯೆಯು ಬೀಜರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಬೀಜವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವನೆಂದೂ ಅಜ್ಞರು ಮಾತ್ರ ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆಂದೂ ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಮೊದಲು ನೀರಾಗಿದ್ದದ್ದು ಆಮೇಲೆ ನೀರು, ನೊರೆ–ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿದಾಗ, ನೊರೆಯು ಮೊದಲು ನೀರಿನ ರೂಪದಿಂದ ಇತ್ತೆಂದೂ ಆಮೇಲೆ ನೊರೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತೆಂದೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಇದು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈಗಲೂ ನೊರೆಯೆಂದರೆ ನೀರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಸ್ವಚ್ಛವಾದ ನೀರು, ಅಸ್ವಚ್ಛವಾದ ನೊರೆ–ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರಷ್ಟೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮೊದಲು ಕೇವಲ ಸನ್ಮಾತ್ರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಇತ್ತು, ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಬಳಿಕ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ–ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ನಾಮರೂಪಮಾಯೆಯಿಂದಾದ ವಿಂಗಡಗಳುಂಟಾದವು. ನೊರೆಯ ರೂಪದಿಂದಲೂ ನೀರೇ ಇರುವಂತೆ ವಿಶ್ವಾದಿರೂಪವನ್ನು ತಳೆದಾಗಲೂ ಅದರ ಪರಮಾರ್ಥ

ಸ್ವರೂಪವಾದ ಶುದ್ಧಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ತೋರುವ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಮಾಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾದಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನರಾದರು-ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಮೊದಲು ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಇತ್ತು ; ಆಮೇಲೆ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭ, ವಿರಾಟ್-ಇವರು ಹುಟ್ಟಿದರು' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮೊದಲೇ ಇದ್ದ ವಿಶ್ವಾದಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ ಎಂದು ಹೆಸರು. ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಬಳಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಅವರ ಮತವು ಯುಕ್ತಿಯುತವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಇರುವ ಪ್ರಧಾನವೇ ಮಹತ್ತು, ಅಹಂಕಾರ-ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಿಂದ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಆ ಹೆಸರನ್ನು ಬಳಸಿದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ರೂಪವು ಯಾವದು ?-ಎಂಬುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ತಾನೇ ತನ್ನನ್ನೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಿತೆಂಬುದು ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದಾಗಿಯೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುವ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವದೂ ಅವನೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಪಂಚನಾಗಿ ತೋರುವದೂ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಹೀಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನಾಗಿದ್ದ ಆತ್ಮನು, ಬಳಿಕ ಸಪ್ರಪಂಚನಾಗಿ ತೋರುವಾಗ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯೂ ಆಗದೆ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನಾಮರೂಪಗಳ ಉಪಾಧಿಯು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಮಾಯೆಯೇ-ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ-ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವನ್ನೂ ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಜನರು ಕಲ್ಪಿಸುವದುಂಟಷ್ಟೆ ? ಆ ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾವು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವಂತೆ ಶುದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದೇಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ 'ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತನಾಮರೂಪಮಾಯಾಬೀಜ' ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವರು. ಈ ಬೀಜದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಹಾವು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವೂ ಆಸ್ಪದ

ವಾಗಿಲ್ಲವೆ ಹಾವು-ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಕಂಡುಬಂದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾವು ತಾನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಹಗ್ಗವೇ, ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯ ನೀರು ತಾನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಊಷರಭೂಮಿಯೇ, ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಆಸ್ಪದದಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದೋ ಅದು ಆ ಆಸ್ಪದವಾದ[1] ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಮಾಯಾಬೀಜದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ-[2] ಎಂಬ ಸತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವದು ಯುಕ್ತ.

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಂದ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ- ಇಬ್ಬರೂ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತನಾಮರೂಪಮಾಯಾಬೀಜದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ;ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ- ಎಂದು ಮೂರು ರೂಪಗಳಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದಾಯಿತು. ಸಮಷ್ಟಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗದಿರುವ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆವಿಷಯವೇ ಯಾವವೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣನು ಈ ಮೂರು ಭಾವಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲವನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಬಿಡಿಸಿ ಶ್ಲೋಕದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

'ಪ್ರಾಣನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದರೆ ಚೇತನಾಚೇತನರೂಪವಾದ ಭಾವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಅರ್ಥ. "ಜೇಡರಹುಳು ಹೇಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಹಾಯಕಾರಣವನ್ನು ಬಯಸದೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲದ ನೂಲಿನ ರೂಪದಿಂದ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವದೋ, ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಒಂದೇ ಅಗ್ನಿಯಿಂದ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಅನೇಕ ಕಿಡಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೂ ಸಿಡಿಯುವವೋ ಹೀಗೆಯೇ ಈ ಪ್ರಾಜ್ಞಾತ್ಮನಿಂದ ವಾಗಾದಿಪ್ರಾಣಗಳೂ, ಭೂರಾದಿಲೋಕಗಳೂ

---

1. ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪವಾಗುತ್ತದೆಯೊ ಅದನ್ನು 'ಅಧಿಷ್ಠಾನ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರು ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಶರೀರ, ಆಶ್ರಯ- ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ; ಅಧ್ಯಾರೋಪಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು 'ಆಸ್ಪದ'ವೆಂದೇ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರು ಕರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಆಸ್ಪದವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುತ್ತೇವೆ.

2. ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮಾಯೆಯೆಂದೂ 'ಮಾಯಾಬೀಜದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ' ಎಂದರೆ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿತವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೆಂದೇ ಅರ್ಥವೆಂದೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಭಾಷ್ಯಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳ ಆಧಾರವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ.

ಅಗ್ನಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಸ್ತಂಬಪರ್ಯಂತವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳೂ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ವಾದಿರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೋಪಾಧಿಕರಾದ ವಿಶೇಷಾತ್ಮರೂ ಹುಟ್ಟುವರು' (ಬೃ. ಮಾ. ೨-೧-೨೩)ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅಚೇತನಪಧಾರ್ಥಗಳೂ ಜೀವರುಗಳ ಉಪಾಧಿಗಳೂ, ಜೀವರುಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ತೋರುವಹಾಗೆ ಈ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೂರ್ಯನಿಂದ ಸಾವಿರಾರು ಕಿರಣಗಳು ಹೊರಡು ವಂತೆ ಈ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮನಿಂದ ದೇವತೆಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು, ತಿರ್ಯಕ್ಪ್ರಾಣಿಗಳು-ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಜೀವರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಹುಟ್ಟು ತ್ತಾರೆ.

ಈ ಚೇತನಾಚೇತನಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಣನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಸೂರ್ಯನು ಒಬ್ಬನೇ ಇದ್ದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಜಲಾಶಯಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ನೂರಾರು "ನೀರಿನ ಸೂರ್ಯರು" – ಸೂರ್ಯಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳು – ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಜೀವರುಗಳೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ವಿವಿಧದೇಹ ಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ಒಬ್ಬರಿ ಗಿಂತ ಒಬ್ಬರು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ-ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೂರ್ಯನನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ತೋರು ತ್ತಿರುವಂತೆ, ಮತ್ತು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸೂರ್ಯನ ಇರವಿಗಿಂತ ಅವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಯಾದ ಇರವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಂತೆ- ಈ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವ ಜೀವರುಗಳಾಗಲಿ ಜೀವರುಗಳ ಉಪಾಧಿಗಳಾಗಲಿ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಣಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಇದೇ ಸೃಷ್ಟಿವಚನದಿಂದ ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು. ಯಾವಯಾವದು ಹುಟ್ಟುವದೋ ಅದು ಯಾವದೂ ಸರ್ವಕಾರಣನಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾಗಿಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವಹಾಗೆ ಸೃಷ್ಟ ವಾಗಿದೆ.

ವಿಭೂತಿಂ ಪ್ರಸವಂ ತ್ವನ್ಯೇ ಮನ್ಯನ್ತೇ ಸೃಷ್ಟಿಚಿನ್ತಕಾಃ ।
ಸ್ವಪ್ನಮಾಯಾಸರೂಪೇತಿ ಸೃಷ್ಟಿರನ್ಯೈರ್ವಿಕಲ್ಪಿತಾ ॥ ೭ ॥

ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರಂ ಪ್ರಭೋಃ ಸೃಷ್ಟಿರಿತಿ ಸೃಷ್ಟೌ ವಿನಿಶ್ಚಿತಾಃ ।
ಕಾಲಾತ್ ಪ್ರಸೂತಿಂ ಭೂತಾನಾಂ ಮನ್ಯನ್ತೇ ಕಾಲಚಿನ್ತಕಾಃ ॥ ೮ ॥

ಭೋಗಾರ್ಥಂ ಸೃಷ್ಟಿರಿತ್ಯನ್ಯೇ ಕ್ರೀಡಾರ್ಥಮಿತಿ ಚಾಪರೇ ।
ದೇವಸ್ಯೈಷ ಸ್ವಭಾವೋಽಯಮಾಪ್ತಕಾಮಸ್ಯ ಕಾ ಸ್ಪೃಹಾ ॥ ೯ ॥

೭–೯. ಕೆಲವರು ಸೃಷ್ಟಿಚಿಂತಕರು ಸೃಷ್ಟಿಯು ವಿಭೂತಿ– ಎಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ ; ಅದು ಸ್ವಪ್ನಮಾಯೆಗಳ ಸರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಸೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಭುವಿನ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರವು ಎಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಕಾಲದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಕಾಲಚಿಂತಕರು ಬಗೆಯುತ್ತಿರುವರು ; ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಕೆಲವರು, ಕ್ರೀಡೆಗಾಗಿ ಎಂದು ಕೆಲವರು. ಇದು ದೇವನ ಸ್ವಭಾವವೇ. ಆಪ್ತ ಕಾಮನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯ ಇಚ್ಛೆ ?

ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು

ಸೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ ; ಕಾರ್ಯವು ಮೊದಲು ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಆಮೇಲೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಯಾ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಾಗ ಜೀವರುಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನರಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ ; ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನೂ ವಿವೇಚನೆಮಾಡುವಾಗ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನನ್ನೂ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ– ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಚಿತ್ರ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ತನ್ನ ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಮಾಯೆಯೇ– ಎಂಬುದು ಕಾರಿಕಾ ಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. "ಪ್ರಭವಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ಸತಾಮ್" ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವ ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು– ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟೂ ಗರ್ಭಿತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆಯವರ ಮತಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ.

'ಕೆಲವರು ಸೃಷ್ಟಿಯು ವಿಭೂತಿಯು ಎನ್ನುತ್ತಿದಾರೆ'. ಪರಮೇಶ್ವರನು ತನ್ನ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಭಾವ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮತ್ತೆಕೆಲವರು ಒಪ್ಪುವ ದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತೋರಿಸಿ ಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಅದನ್ನು

ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಈಶ್ವರನೆಂದರೆ ನಮ್ಮಗಳ ಹಾಗೆ ಸಂಸಾರಿಯೇನೂ ಅಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಪ್ರಾಕೃತರ ಹಾಗೆ ಅವನು ತನ್ನ ಈಶ್ವರತ್ವವನ್ನೇಕೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? ಇದಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಮುಂಚೆ ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತರಾದವರು ಯಾರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆನ್ನೋಣ ? ಹಾಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಎನ್ನೋಣವೆ ? ಅದೂ ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದು. 'ಜೀವರುಗಳ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವನ್ನುಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವಾಗ ಜೀವರುಗಳ ಕರ್ಮವು ಪಕ್ವವಾಗುವದೋ ಆಗ್ಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನು ಸ್ವತಂತ್ರನಲ್ಲವೆ ? ಯಾವಾಗಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ತಗಲಿಸುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ?' ಎಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಶಂಕಿಸಬಹುದು ; ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಸಾಪೇಕ್ಷನಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆನ್ನುವವರು ಸೃಷ್ಟಿಸುವದು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು;ಏಕೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದು'ಸ್ವಭಾವ' ಎನ್ನಿನಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕೇವಲನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದೂ ಅವನು ತನ್ನ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆನೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳುವವರು 'ಈ ಜಗತ್ತು ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ– ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಜ್ಞಾನಗಳುಳ್ಳ ಕುಂಬಾರನೊಬ್ಬನು ಕಾರಣನಾಗಿರುವಂತೆ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಒಬ್ಬ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆದ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರನು ಬೇಕು' ಎಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಊಹಿಸುವದಾದರೆ, ಕುಂಬಾರನಿಗೆ ಶರೀರಿತ್ವವೂ ಭೋಗಾಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇರುವಂತೆ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಉಂಟೆಂಬುದನು, ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗುವದು. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಈಶ್ವರನು 'ಆಲೋಚನೆಮಾಡಿ ನೋಡಿದನು' (ಪ್ರ. ೬–೩) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದ ಆಧಾರದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಾದರೆ, 'ನಾನು ಬಹಳವಾಗುವೆನು, ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವೆನು' ಎಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದನೆಂದು ಬೇರೆಯ (ತೈ., ಛಾಂ.) ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಲ್ಲವೆಂದೂ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವನೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ 'ವಿಭೂತಿಖ್ಯಾಪನಪಕ್ಷವು' ಬಿದ್ದು ಹೋಗುವದು.

ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ಖ್ಯಾಪನೆಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವನೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದಮೇಲೂ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ವಿಭೂತಿಪಕ್ಷವೂ

ವಿಚಾರಣೀಯವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು: ಪ್ರಧಾನವು ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಈಶ್ವರನ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹೀಗೆ ತನ್ನ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪುರುಷರಿಗೆ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಗಳೆಂಬ ಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಒದಗಿಸುವದು– ಎಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರ ವಾದ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಪುರುಷರ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯುಂಟಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಚೇತನದ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ಅಚೇತನವು ತಾನೇ ತನ್ನ ವಿಭೂತಿಯನ್ನು ಖ್ಯಾಪನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಂಡಿಯು ಎತ್ತಿಲ್ಲದೆ, ಬಂಡಿಹೊಡೆಯುವವನೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ಚಲಿಸುವದನ್ನಾಗಲಿ, ಮಣ್ಣು ಕುಂಬಾರನ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ, ತಿಗುರಿ, ಕೋಲು ಮುಂತಾದವೂ ಇಲ್ಲದೆ– ತಾನೇ ಗಡಿಗೆ ಮಡಕೆಕುಡಿಕೆಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದನ್ನಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಇದು ಶ್ರುತಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತೆಂದು ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಆತನೇ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತವಸ್ತುಗಳಾಗಿಯೂ ಚೇತನಾಚೇತನಭಾವಗಳಾಗಿಯೂ ಸತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯ ಭಾವಗಳಾಗಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ– ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿವೆ.

ಹೀಗೆಂದು 'ಸೃಷ್ಟಿಚಿಂತಕರು' ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ 'ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗಾಯಿತು?' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣಮಾತ್ರವೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಿ, ನಿಜವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದನೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಿ, ಯಾವ ಮತವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ.

ಈಶ್ವರನು ಜಗದ್ರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಾಗಿ ಥಟ್ಟನೆ ತೋರಿದರೂ ಅದು ಯುಕ್ತಿಗಾಗಲಿ ಶ್ರುತಿಗಾಗಲಿ ಅನುಗುಣವಾಗಿಲ್ಲ, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ವಾದವು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಈಶ್ವರನು ಪರಿಣಾಮವಾಗುವನೆಂದರೆ ಅವನು ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಸಾವಯವನು, ಅನಿತ್ಯನು-ಎಂದಾಗುವದು ಅವಯವಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾಹೋಗುವದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ,ವಸ್ತುಗಳು ನಾಶವಾಗುವವು? ಜಗತ್ತಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ಥಿತಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಈಶ್ವರನೇ ಪರಿಣಮಿಸುವನು– ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿಯೇ

ಇರುವನೆಂದಾಗುವದು ; ಆಗ ನಾಮರೂಪಗಳ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಈಶ್ವರನ ಪರಿಣಾಮವೇ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳ ದೋಷವು ಈಶ್ವರನಿಗೇ ಎಂದಾಗುವದು. ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ಶುದ್ಧರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮನಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಆವನ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಪರಿಣಮಿಸುವವು- ಎಂದರೆ ಈಶ್ವರನು ಕಾರಣನಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುವದು. ಹೀಗೆ ಈಶ್ವರಪರಿಣಾಮವಾದವು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವೆಂದಾಯಿತು.

ಇನ್ನು ಇದು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಇಂದ್ರೋ ಮಾಯಾಭಿಃ ಪುರುರೂಪ ಈಯತೇ' (ಬೃ. ೨-೫-೧೯) ಪರಮೇಶ್ವರನು ಮಾಯೆಗಳಿಂದ ಬಹುರೂಪನಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದಾನೆ ; ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಆ ಪರಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಜನರು ನಾನಾಪ್ರಕಾರವಾದ ಜಗದ್ರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದಾರೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತಾಗುತ್ತಾನೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಮಾಯಾಮಾತ್ರವು ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ. ಇದು ಸ್ವಪ್ನಮಾಯೆಗಳ ಸರೂಪವೇ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು- ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಇದೇ ಸರಿಯಾದ ಕಲ್ಪನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಂದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವದು. ಇದು ಮಾಯೆ, ಸ್ವಪ್ನ- ಎಂದು ಭಾವಿಸುವದರ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂದರೆ, ಹೇಗೆ ಮಾಯೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವದರಲ್ಲಾಗಲಿ ಸ್ವಪ್ನದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವದರಲ್ಲಾಗಲಿ ಯಾವ ಫಲವೂ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಹೇಗೆ, ಏಕೆ ಆಯಿತು ?- ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಯಾವ ಫಲವೂ ದೊರಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾಯೆಯ ನಿಜವಾದ ಆಧಾರವೇನು? ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಸತ್ಯವು ಯಾವದು ?- ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಫಲವುಂಟು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ಮಾಯಾವಿಯು ದಾರವನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆಸೆದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಆಯುಧವನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು, ಆ ನೂಲೇಣಿಯಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿದವನಂತೆ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡು, ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣಿಸದಂತೆ ಆಗುತ್ತಾನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾರೊಡನೆಯೋ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವವನಂತೆ ನಮಗೆ ಭಾವನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ, ತುಂಡುತುಂಡಾಗಿ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದು, ಮತ್ತೆ ಮೇಲಕ್ಕೆದ್ದಂತೆ ಅವನು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಆ ಮಾಯೆಯ ಗುಟ್ಟೇನು ? -ಎಂದು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡುವದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನಾದರೂ ಉಂಟೇನು ? ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಇದೆಲ್ಲ ಮಾಯೆಯೇ' ಎಂದು ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉದಾಸೀನರಾಗಿ 'ನಿಜವಾದ ಮಾಯಾವಿ ಎಲ್ಲಿದಾನೆ ?' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆಯೇ 'ಸ್ವಪ್ನ'ದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವಯಾವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿದವೋ ಅವು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದವು ಎಂಬುದನ್ನೇನೂ ನಾವು ವಿಚಾರಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಅವು ಯಾವದೂ ನಿಜವಲ್ಲ; ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಇದ್ದೆನು. ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ' ಎಂದು ನಾವು ಕನಸಿನ ತೋರಿಕೆಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೊಂದರಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿದವು- ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲವೆ ?

ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಂತೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಮಾಯಾವಿಯು ಹೇಗೆ ನೂಲೇಣಿಯನ್ನು ಎಸೆದು ಅದರ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಆಯುಧಸಮೇತನಾಗಿ ಏರಿ, ಅಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಮಾಡಿದಂತೆ ತೋರಿಸಿಕೊಂಡು, ಬಳಿಕ ಶತ್ರುಗಳು ತನ್ನನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕತ್ತರಿಸಿದಹಾಗೂ ತನ್ನ ಶರೀರವು ತುಂಡುತುಂಡಾಗಿ ನೆಲದಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಹಾಗೂ ಹೇಗೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯನ್ನೇ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸಿದನೋ ಅದರಂತೆಯೇ, ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ದೃಷ್ಟಾಂತದ ನೂಲೇಣಿಯಂತಿರುವ ತೋರಿಕೆಗಳು ; ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ತೋರಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರೆಂದು ತೋರಿದ ಆತ್ಮರೂಪವಿಶೇಷಗಳೂ ನೂಲೇಣಿಯಮೇಲಿದ್ದ ಮಾಯಾವಿಯಂತೆ ಕಾಣುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳೇ. ಇದನ್ನೇ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ 'ಸೃಷ್ಟಿ'ಯಾದ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಹೆಸರಿಸಿರುವದು. ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯೆಯಂತೆಯೂ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆಯೂ ಕಾಣುವ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇದರ ನಿಜವೇನು? ಎಂದರೆ, ಮಾಯಾವಿಯು ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟುವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಮಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಯಾವ ತೋರಿಕೆಗಳೂ ತಾನಾಗಿರದೆ ನೆಲದಮೇಲೆಯೇ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದನಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪನಾದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಈ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳಾಗಲಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರಾಗಲಿ ಆಗಿರದೆ, ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪದವನು. ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಅವನೇ ಇದೆಲ್ಲದರ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಎಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರು ಇದನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಪರಮೇಶ್ವರನು ಸರ್ವಶಕ್ತನು, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನು; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಭುವಿನ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಆತನ ಇಚ್ಛೆಯೊಂದೇ ಸಾಕು, ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ; ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಾಮಗ್ರಿಯೂ ಆತನಿಗೆ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ- ಎಂದು ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆಕೆಲವರು ಕಾಲಚಿಂತಕರು ! ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ

ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟುವದೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದು ಈಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಯಾವ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೂ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಅವಧಿಯು ಬೇಕು ; ಬೀಜವು ಮೊಳಕೆಯಾಗುವದು, ಗಿಡವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವದು, ಎಲೆಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು, ಹೂ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವದು- ಇವೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಕಾಲವಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಇಂತಿಷ್ಟು ಕಾಲದವರೆಗೆ ಬಾಳುವವೆಂದು ಜನರು ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ ಕಾಲವೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವು- ಎಂದು ಈ ಕಾಲಚಿಂತಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ವಾದವೂ ತರ್ಕದ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದಾದರೂ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, ಸಸ್ಯವಾಗಲಿ, ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಬರಿಯ ಕಾಲವೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಗಿಡಕ್ಕೆ ಬೀಜವೂ, ನೆಲವೂ, ಗೊಬ್ಬರವೂ, ನೀರೂ, ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ; ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಆಯಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಕಾರಣಗಳೂ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲವೆಂಬುದೂ ಒಂದು ಸಾಧಾರಣಕಾರಣಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈಶ್ವರನು ತನ್ನ ಭೋಗಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಭೋಗಾರ್ಥವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ-ಎಂದು ಕೆಲವರು; ಕ್ರೀಡೆಗಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು. ಆದರೆ ಜನರು ತಮ್ಮ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಮನೆ, ಹೊಲ- ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಈಶ್ವರನು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯಾದೀತೆ? 'ಈಶ್ವರನು' ಎಂದರೆ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನು, ನಿತ್ಯತೃಪ್ತನು- ಎಂದೇ ಈಶ್ವರವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಭೋಗದ ಆಶೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಾದೀತು ? ಏನನ್ನಾದರೂ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ, ಈಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಭೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಅತೃಪ್ತನಾಗಿದ್ದನು, ಎಂದರೆ ಅನೀಶ್ವರನಾಗಿದ್ದನು- ಎಂದಂತೆ ಆದೀತು. ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಹೀಗೆಯೇ ಈಶ್ವರನು ಕ್ರೀಡಾರ್ಥವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ -ಎಂಬುದೂ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳಂತೆ ಬೇಸರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಈಶ್ವರನು ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬ ಆಟವನ್ನು ಹೊರಡಿರುತ್ತಾನೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನು, ನಿತ್ಯತೃಪ್ತನು- ಎಂಬ ಅಂಗೀಕಾರವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೊಡ್ಡವರಾದ ಸಾಹುಕಾರರು, ಅರಸರು, ವಿದ್ವಾಂಸರು- ಮೊದಲಾದವರುಕೂಡ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ

ಬಯಸದೆಯೇ ವಿನೋದಕ್ಕಾಗಿ ಆಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗುವಂತೆ ಈಶ್ವರನೂ ಏತಕ್ಕೆ ತೊಡಗಬಾರದು? -ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಥ ದೊಡ್ಡವರಿಗೂ ಯಾವದೋ ಒಂದು, ನಮಗೆ ತಟ್ಟನೆ ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಇರುವ, ಪ್ರಯೋಜನವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಯಾವ ಮೂಢನೂ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾದರೂ ಮುಂದೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಲಿರುವ ಜೀವರುಗಳಿಗಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆನ್ನಕೂಡದೆ ? ಎಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಮುಂಚೆ ಯಾವ ಜೀವರು ಇರುತ್ತಾರೆ ? ಯಾರಿಗಾಗಿ ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನು ? -ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಾಕ್ಷೇಪವು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೀವರು, ಜಡವಸ್ತುಗಳು, ಈಶ್ವರ-ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಸರಿಯಾಗಬಹುದಾದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಗೊತ್ತು ಮಾಡುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವವರು ಮೊದಲೇ ಜೀವೇಶ್ವರಾದಿಭೇದಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವದು ಅಷ್ಟು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಹಾಗೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲವೆ ? -ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇರುವವರು ಹಾಗೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜೀವರ ಕರ್ಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರುಗಳಿಗೆ ಫಲ ಭೋಗವು ಸಿಕ್ಕಲಿ ! -ಎಂಬ ಹಾರೈಕೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ; ಅದು ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವ ಸಮಾಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಆಗಲೂ ಈಶ್ವರನು ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆಂದಾಗಲಿ, ಅವರಿಗೆ ಭೋಗಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಇರುವದು ಯುಕ್ತವೆಂದು ಅವನ್ನು ಒದಗಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯಾಗಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ- ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆಂದು ಆಟದ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನೂ, ಆಸ್ತಿಯನ್ನೂ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಏರ್ಪಾಡನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುವಂತೆ ಈಶ್ವರನು ಜೀವರುಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುವದು. ಆಗ ತಂದೆತಾಯಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ವಿಷಯದ ಮಮತೆ, ವಾತ್ಸಲ್ಯ – ಮುಂತಾದ ಪ್ರವರ್ತಕದೋಷಗಳಿರುವಂತೆ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿಯೂ ದೋಷಗಳಿವೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದೋ ಅದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು 'ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ', 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ'-ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಯಾವ ಜಗತ್ತೂ ಯಾವ ಜೀವರೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದಲ್ಲ ! ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನೇಕೆ

ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕು?– ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲ, ಅದೃಷ್ಟ, ಭೋಗ, ಕ್ರೀಡೆ- ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಪಕ್ಷಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದಾದರೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಅವು ತೃಪ್ತಿಕರವಾದ ಉತ್ತರಗಳೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಆಪ್ತಕಾಮನಾದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಯಾವ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಆ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೇ, ಪರಮಾತ್ಮನು ಈ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಸೃಷ್ಟಿಯು ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದು – ಎಂದು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಿದೆ. ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಸ್ವಭಾವವು– ಎಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಆಗ ಈಶ್ವರನು ಯಾವಾಗಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದು; ಏಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವು ಎಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಪಡಲಾರದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು 'ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವು'–ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು : ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ತಾವು ಇರುವಂತೆಯೇ ಇದ್ದರೂ ಹೇಗೆ ಜನರ ಅವಿದ್ಯಾಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವವೋ– ಎಂದರೆ ಇದು ಹಗ್ಗವು ಎಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಹಗ್ಗವು ಹೇಗೆ ಹಾವೆಂದು ತೋರುವದೋ, ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದೂ, ಆಕಾಶವು ಮಲಿನವಾಗಿರುವದೆಂದೂ, ಮರಳುಕಾಡು ನೀರಿನಪ್ರದೇಶವೆಂದೂ ಹೇಗೆ ಅವಿವೇಕದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ತೋರುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜನರು ಇದೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮವಸ್ತುವೊಂದೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಇದು ಪ್ರಪಂಚವೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಅಜ್ಞಾತವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗೆಯೇ ಅಜ್ಞಾತಪರಮಾತ್ಮನೂ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ– ಎಂದೇ ಸ್ವಭಾವವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈವರೆಗೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು 'ಭೂತಗಳಿಗೆ ಈತನೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಪ್ರಲಯಗಳು' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಆಗುವ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವರಿಗೆಲ್ಲ ಕಾಣುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಮಾಯಾಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು. ಇದನ್ನು ಮುಂದಿನಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗುವದು.

೪. ತುರೀಯಕಾರಿಕೆಗಳು

(ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಏಳನೆಯ ಮಂತ್ರ)

ನಾಂತಃಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞಂ ನೋಭಯತಃ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನಂ ನ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನಾಪ್ರಜ್ಞಮ್ । ಅದೃಷ್ಟಮವ್ಯವಹಾರ್ಯಮಗ್ರಾಹ್ಯಮಲಕ್ಷಣಮಚಿಂತ್ಯಮವ್ಯಪದೇಶ್ಯಮೇಕಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯಸಾರಂ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಂ ಶಾಂತಂ ಶಿವಮದ್ವೈತಂ ಚತುರ್ಥಂ ಮನ್ಯಂತೇ ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ವಿಜ್ಞೇಯಃ ॥ ೭ ॥

ಅತ್ರೈತೇ ಶ್ಲೋಕಾ ಭವನ್ತಿ—

ನಿವೃತ್ತೇಃ ಸರ್ವದುಃಖಾನಾಮೀಶಾನಃ ಪ್ರಭುರವ್ಯಯಃ ।
ಅದ್ವೈತಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ದೇವಸ್ತುರ್ಯೋ ವಿಭುಃ ಸ್ಮೃತಃ ॥ ೧೦ ॥

೧೦. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಿರುತ್ತವೆ : ತುರ್ಯನು ಸರ್ವ ದುಃಖಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಗೂ ಈಶಾನನು, ಪ್ರಭುವು, ಅವ್ಯಯನು, ಸರ್ವಭಾವಗಳೊಳಗೆ ಇರುವ ಅದ್ವೈತನು, ದೇವನು, ವಿಭುವೆನಿಸಿರುವನು.

ತುರೀಯಾತ್ಮನು ಅದ್ವೈತನು

ಈವರೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆರು ಮಂತ್ರಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಏಳನೆಯ ಮಂತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಿಕೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುತ್ತವೆ. "ಅತ್ರೈತೇ ಶ್ಲೋಕಾ ಭವನ್ತಿ" (ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಬಂದಿವೆ) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕರಣವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ಉಪನಿಷನ್ಮಂತ್ರದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ– ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನ 'ಮೂರು ಪಾದ'ಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಪಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಮೂರೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಒಬ್ಬನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೇ ಆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆದಿದೆ. ಉಪಾಧಿಗಳು ಸ್ಥೂಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಕಾರಣ– ಎಂದು ಮೂರುವಿಧವಾಗಿದ್ದರೂ ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ; ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಏಳನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ– ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ವಿಶ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರು ಪಾದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಈ ಪರ

ಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿಯೇ ; ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಓಂಕಾರವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ. ಇಷ್ಟನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಕೃತಕಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ತುರ್ಯನು[1]– ಮೂರು ಕಲ್ಪಿತರೂಪಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಾಲ್ಕನೆಯವನೆನಿಸಿರುವ ಈ ಪರಮಾರ್ಥಾತ್ಮನು– ಸರ್ವದುಃಖಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಗೂ ಈಶಾನನು, ಪ್ರಭು ; ಇವನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಸರ್ವದುಃಖಗಳೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ತೊಲಗುವವು. ಈತನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಎಂದಿಗೂ ಸಂಸಾರದುಃಖವು ತೊಲಗಲಾರದು. 'ಆಕಾಶವನ್ನು ಚರ್ಮದಂತೆ ಸುರುಳಿಯಾಗಿ ಸುತ್ತಬಹುದಾದಾಗ, ಈ ದೇವನನ್ನು ಅರಿಯದೆಯೇ ದುಃಖವು ಕೊನೆಗಂಡೀತು !' (ಶ್ವೇ. ೬–೨೦) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ.

ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರೂ ಇದೇ ಪರಮಾತ್ಮನ ರೂಪಾಂತರಗಳಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಅವರಿಂದ ದುಃಖವು ಹೋಗಲಾರದೆ? –ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಸುಖದುಃಖಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣನಾಗಿರುವದರಿಂದ ದುಃಖದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಕಾರಣನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಾಜ್ಞನೇನೋ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆನಂದಮಯನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಆದರೂ ಅವನು ವಿಶ್ವತೈಜಸರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ದುಃಖಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಸುಖಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಆ ಸುಖಕ್ಕೆ ಕ್ಷಯವುಂಟು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸುಖವುಂಟೆಂಬ ದುಃಖವೂ ಉಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರೆಂಬ ಮೂರು ಪಾದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ದುಃಖ'ವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದೆ. ಆ ಸರ್ವದುಃಖಗಳನ್ನೂ ಈ ತುರೀಯಾತ್ಮನು ತೊಲಗಿಸುವವನು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವು ಈ ತುರೀಯನೇ ಎಂದು ತಿಳಿದವರಿಗೆ 'ತುರೀಯಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯನಿವೃತ್ತದುಃಖನು, ನಿತ್ಯಾನಂದಸ್ವರೂಪನು'–ಎಂಬೀ ಅರಿವು ಸ್ಫುಟವಾಗುವದು.

ಇವನು ವಿಶ್ವಾದಿರೂಪಗಳನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ; ಇವನು 'ಅವ್ಯಯ'ನು, ಇವನ ಈ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಚ್ಚಳಿಯದೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಿಂದಲೂ ಇವನು 'ಸರ್ವದುಃಖಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಗೂ ಪ್ರಭು' ಎಂದಿದೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಅವ್ಯಯವಾಗಿರುವ

1. ತುರ್ಯ, ತುರೀಯ, ಚತುರ್ಥ– ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆಲ್ಲ 'ನಾಲ್ಕನೆಯ' ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ದೇಕೆಂದರೆ, ಇವನು ನಿರ್ವಿಕಾರನು, ನಿರವಯವನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಬೇರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವನಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗಬಹುದಲ್ಲ!– ಎಂದರೆ ಇವನು ಅದ್ವಿತೀಯನು ; ಇವನಿಗೆ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದ್ವಿತೀಯನೆಂದರೆ ಒಂಟಿಗನು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಇವನು ವಿಭು, ಇವನೇ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವವನು. ಇವನು ದೇವನು, ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನು, ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುವಿನಂತೆ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪದವನಲ್ಲ. ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಶೇಷಣ ಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಸಾರಾರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ–ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು.

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧೌ ತಾವಿಷ್ಯೇತೇ ವಿಶ್ವತೈಜಸೌ ।
ಪ್ರಾಜ್ಞಃ ಕಾರಣಬದ್ಧಸ್ತು ದ್ವೌ ತೌ ತುರ್ಯೇ ನ ಸಿಧ್ಯತಃ ॥೧೧॥

೧೧. ಆ ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧರೆಂದು ಒಪ್ಪ ಲಾಗಿದೆ ; ಆದರೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಕಾರಣಬದ್ಧನು. ಇವೆರಡೂ ತುರ್ಯನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ.

ವಿಶ್ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವ

ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ತುರೀಯಾತ್ಮರೇ. ಆ ರೂಪದಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಶೇಷವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತ ವಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾದಂತೆ ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಅವರಿಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಶೇಷಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ತುರೀಯಾತ್ಮನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗುವದು. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ತುರೀಯಾತ್ಮನೇ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧನಾಗಿ ರುವ ಪರಮಾರ್ಥವು. ಆತನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಯಾವ ವಿಶೇಷಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಆಗಮಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆಯಾದ್ದ ರಿಂದ ಆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಉಪಾಯವೂ ಬೇಕಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಮಕ್ರಮದಿಂದಲೇ– ಎಂದರೆ 'ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ' ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಧ್ಯಾರೋಪ ಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದರಿಂದಲೇ ಈ ಚತುರ್ಥಾತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಪಪ್ರಜ್ಞರಾದವರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ವಿಶ್ವಾದಿಪಾದತ್ರಯಗಳನ್ನು ದ್ವಾರವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಕ್ರಮದಿಂದಲೂ ಹೇಳಿ

ಕೊಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವು, ನೆಲದಬಿರುಕು, ನೀರಿನಕೋಡಿ- ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಜನರು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದುಂಟಷ್ಟೆ ? ಆ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನೇ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ "ಇದು ಹಾವೂ ಆಗಿರ ಬಹುದು,'' ನೆಲದಬಿರುಕೂ ಆಗಿರಬಹುದು, ಅಥವಾ ನೀರಿನಕೋಡಿಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ನೀರಿನಕೋಡಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹರಿದುಹೋಗ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಾಗಿರಲಾರದು ; ಹಾವಾಗಿದ್ದರೆ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೆಡೆ ಅಥವಾ ತಲೆಯೂ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಬಾಲವೂ ಕಾಣಿಸಬೇಕಾ ಗಿತ್ತು, ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಹಾವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ನೆಲದ ಬಿರುಕಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ರೂಪಗಳಿ ಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ಒಂದೊಂದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಬಿಡಿಸಿತೋರಿಸು ವದರಿಂದಲೂ ಅದೇನಾಗಿರಬಹುದೆಂಬುದು ಸಂಶಯಪಡುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ ಎದುರಿ ಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಕಡಿಮೆಯಾಗ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞ ರೂಪಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿರು ತ್ತದೆ.

'ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧರು'. ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಫಲ ವಾಗಿರುವದು, ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುವದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ವೆಂದರೆ ಅರಿಯದೆ ಇರುವದೇ. ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರುಗಳೆಲ್ಲರಿಗೂ ತತ್ತ್ವಾಗ್ರಹಣ -ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದು- ಎಂಬ ಕಾರಣವು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನರು ತುರೀಯವೆಂಬ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೇ ತುರೀಯನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾದಿರೂಪಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? ನಿಜವಾದ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವಿಶ್ವಾದಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಮೂರು ರೂಪಗಳಲ್ಲ; ಈ ಮೂವರು ತುರೀಯನಾದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವಾಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಕಾರಣವು ಈ ಮೂರಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವಾಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಕಾರಣವೇ ಪರಮಾರ್ಥದಿಂದ ತುರೀಯನೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ- ಎಂಬ ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಗ್ರಹಣವು ಬೀಜ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವು ಫಲ- ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಬೀಜವು ಮರವಾಗಿ ಫಲವನ್ನು ಬಿಡುವಂತೆ ಅಗ್ರಹಣವು ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವನ್ನುಂಟುಮಾಡು

ತ್ತದೆ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು "ತತ್ತ್ವಾಪ್ರತಿಬೋಧಮಾತ್ರಮೇವ ಹಿ ಬೀಜಂ ಪ್ರಾಜ್ಞತ್ವೇ ನಿಮಿತ್ತಮ್" ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದೆಂಬ ಬೀಜವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆ, 'ಪ್ರಾಜ್ಞ'ನಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವು ?– ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಗ್ಗವೆಂದು ಅರಿಯದೆ ಇರುವದೇ ಅದನ್ನು ಹಾವು ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆ ಶುದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು 'ಪ್ರಾಜ್ಞನು', 'ಜಗತ್ಕಾರಣನು'– ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವದೊಂದೇ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಕಾರಣಬದ್ಧನು" ಎಂದಿದೆ. ವಿಶ್ವತೈಜಸರುಗಳಿಗಾದರೋ ಆತ್ಮನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವನನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದವನೆಂದು– ಇವನು ಸ್ಥೂಲೋಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ವಿಶ್ವನು, ಇವನು ಸೂಕ್ಷ್ಮೋಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ತೈಜಸನು ಎಂದು ಅರಿಯುವ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿದೆ– ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷವು. ಹೀಗೆ 'ಅಗ್ರಹಣವು' ಎಂಬ ಕಾರಣವು ಮೂವರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ ; ವಿಶ್ವತೈಜಸರಿಗೆ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವೂ ಇರುವದೆಂಬ ವಿಶೇಷವೂ ಇದೆ.

ವಿಶ್ವತೈಜಸರೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧರೆಂದಾದರೆ, ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಅದೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಉಪಾಧಿ ಎಂದಾಯಿತಲ್ಲ ! ಹಾಗಾದರೆ ಇವನು ವಿಶ್ವ, ಇವನು ತೈಜಸ–ಎಂದು ವಿವೇಚನೆಮಾಡುವದು ಹೇಗೆ ?–ಎಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಆಗಲೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಸ್ಥೂಲೋಪಾಧಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವ, ಸೂಕ್ಷ್ಮೋಪಾಧಿಯಿಂದ ತೈಜಸ–ಎಂಬ ವಿಶೇಷವು ಇವರಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಒಬ್ಬರಿಂದೊಬ್ಬರನ್ನು ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಉಪಾಧಿಗಳೆರಡೂ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣದಿಂದಲೇ ತೋರುವದರಿಂದ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ 'ಕಾರ್ಯಕಾರಣ' ಬದ್ಧರೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವತೈಜಸರೆಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ; ನಿಜವಾಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಯಾವ ವಿಶೇಷಭಾವವೂ ಇಲ್ಲ– ಎಂಬ ಮೇಲ್ತರದ ದೃಷ್ಟಿಯ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಾಗ್ರಹಣವೆಂದರೆ ಅರಿಯದೆ ಇರುವದೆಂಬ ಅಭಾವವು ; ಅದು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವೆನಿಸೀತು ? ಆದರಿಂದ ಪ್ರಾಜ್ಞಾದಿಗಳು ಬದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?–ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಅಗ್ರಹಣವೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಬೀಜವೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಬದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೇನೂ

ಕಾರಿಕೆಯು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂದು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಹಗ್ಗ ಎಂಬ ನಿಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಇರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅಜ್ಞಾತವಾದ ರಜ್ಜುವೇ ಸರ್ಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಇವನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು-ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ ; ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರುವ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನು ಕಾರಣಬದ್ಧನಾಗಿಯೂ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಾತ್ಮರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧರಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ-ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯೇಆಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶದೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗಿದಾನೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗವೇ ಹಾವಾಗಿ ತೋರುವಂತೆ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಜಗದ್ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ-ಎಂದು ಭಾವ. ಹಾಗಾದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿಜವಾಗಿ ಆಗಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆ ? ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನು ಜಗತ್ತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲವೆ ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಸ್ವಪ್ನಮಾಯಾಸರೂಪೇತಿ' (೧-೭), 'ದೇವಸ್ಯೈಷ ಸ್ವಭಾವೋಽಯಮ್'' (೧-೯) ಎಂಬ ಕಾರಿಕಾವಾಕ್ಯಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನುಮುಂದೆಯೂ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವೆವು.

ತುರೀಯಾತ್ಮನು ಅವಿದ್ಯಾಕಲಂಕರಹಿತನು

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರಿಗಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವನ್ನು ನಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ತುರೀಯಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸೋಣ. 'ಇವೆರಡೂ ತುರ್ಯನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಅಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಬೀಜಭಾವವಾಗಲಿ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಫಲಭಾವವಾಗಲಿ, ನಾಲ್ಕನೆಯವನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ -ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪಗಳೂ ಶುದ್ಧನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನನ್ನು 'ನಾಲ್ಕನೆಯವನು' ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ ; ನಿಜವಾಗಿ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ-ಎಂದು ಮೂರು ತುರ್ಯನು ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನು ಎಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಾವು, ನೆಲದ ಬಿರುಕು, ನೀರಿನ ಕೋಡಿ- ಮುಂತಾದವುಗಳ ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ಅವಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿರುವ ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ ತಗಲುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಕಾರ್ಯ, ಕಾರಣ- ಎಂಬ ಎರಡರ ಬಂಧವೂ ತುರ್ಯಾತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಶಂಕೆ: ವಿಶ್ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಬಂಧ ಹೇಗೆ?

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆ : ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ-ಇವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೇ ಉಪಾಧಿವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಹೆಸರುಗಳೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಕಾರಣಬದ್ಧನು, ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಬದ್ಧರು-ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಕಾರಣಬದ್ಧನೆಂದರೆ ಕಾರಣೋಪಾಧಿಯುಳ್ಳವನು, ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ-ಎಂದರ್ಥ ; ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧರು ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಗಳುಳ್ಳವರು ಅವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವವರು ಎಂದರ್ಥ. ಸಾಕ್ಷಿರೂಪದಿಂದ ಇವರು ತುರೀಯನಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ವಿಲಕ್ಷಣಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವಾದರೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ-ಎಂದು ತಿಳಿಸಿ ತುರ್ಯಾತ್ಮನೇ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರ ತತ್ತ್ವವು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.

ಹಾಗಾದರೆ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧರು' 'ಕಾರಣಬದ್ಧನು'-ಎಂದು ಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದೇಕೆ? ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಅಗ್ರಹಣ (ಅರಿಯದಿರುವದು), ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ (ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು)-ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದಿರಲ್ಲ, ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಯಾರಿಗೆ? ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದೀತು? ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನೇ (ವೈಶ್ವಾನರ ಅಥವಾ) ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ-ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕರೆದಿರುವದರಿಂದ ವಿಶ್ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವಿದೆಯೆಂದೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ?-ಎಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಈವರೆಗಿನ ಕಾರಿಕೆಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಸಿಯೇಇದೆಯಾದರೂ ಶಂಕೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದರಿಂದ ತುರೀಯಾತ್ಮನ ತತ್ತ್ವವು ಇನ್ನೂ ಸ್ಫುಟವಾದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಈ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಭಾಗಭಾಗವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವೆವು.

೧. ಅವಿದ್ಯೆ ಯಾರಿಗೆ?

ಅಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆ ಯಾರಿಗೆ? ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯಾದರೂ ಯಾರಿಗೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಗಳು ತುರೀಯಾತ್ಮನಿಗಂತೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಪರಿ

ಶುದ್ಧಾತ್ಮನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ-ಎಂಬುದು ತನಗೆತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತಾದ್ದರಿಂದ ಲೂ ಹಾಗೆಂದುಒಪ್ಪುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಮುಂತಾದವರಿಗೇ ಕಾರಣಾದ್ಯವಿದ್ಯೆ ಗಳು-ಎಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಅಗ್ರಹಣಾದಿ ರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತುರೀಯನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ನೀವೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೀರಿ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಾವಿಗೆ ತಾನು ಹಗ್ಗವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಯಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಗ್ರಹಣ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ-ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಗಳಿವೆ- ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರಷ್ಟೆ ? ಅದರಂತೆ ತುರೀಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಜ್ಞಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದು ಒಪ್ಪುವ ಮಾತಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಶಂಕೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂದಿರುವವನು ನನಗೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಬರಿನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬ ಅನುಭವಗಳು ಆಗು ತ್ತಿವೆ-ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನಷ್ಟೆ ? ಅವನಿಗೇ ಈ ಅವಿದ್ಯೆ. 'ನನಗೆ ಬರಿಯ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರಿಯದ್ದೆಂಬ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಅದನ್ನು ನಿಜವೆಂದೇ ನಂಬಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ ; ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಂಡು ಅವುಗಳ ಅನುಭವದಿಂದಾಗುವ ಸುಖ ದುಃಖಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಳುವ ಅದ್ವಿತೀಯ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವೆನೆಂಬ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದಿರುವದೆಂಬ ಮತ್ತು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಈ ಅನುಭವವು ನನ್ನ ಸ್ವಭಾವವೊ, ಅಥವಾ ಅದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿದ್ದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವಭಾವವಿದೆಯೊ ?- ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲಿಚ್ಛಿಸುವವನೇ ವೇದಾಂತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು. ಇಂಥ ಜಿಜ್ಞಾಸು ವಿಗೇ ಅವಿದ್ಯೆ. ಈ ಅಧಿಕಾರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಆಚಾರ್ಯನೂ 'ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಏನೂ ಅರಿಯದಿರುವದೆಂಬುದೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇ ನನ್ನೋ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ. ಈ ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪ ವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿನ್ನ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ ; ನೀನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧ ಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನಾದ ತುರೀಯನೇ' ಎಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಉಪದೇಶದ ಫಲವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾದಾಗ ಆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಅವಿದ್ಯೆ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ.

ಪ್ರಕೃತಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾದಿವಿಶೇಷರೂಪಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪ ಮಾಡಿ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪದ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಬಳಿಕ, ಅಧ್ಯಾರೋಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ತುರೀಯಾತ್ಮನು ಇರುವಂತೆಯೇ ಅವನ ಸ್ವರೂಪ

ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೨. ವಿಶ್ವತೈಜಸಾದಿಗಳು ಬದ್ಧರೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

ಈ ಮೇಲಿನ ಶಂಕೆಗೆ ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವೆವು. 'ಹಗ್ಗವೇ ಹಾವು' ಎಂಬಂತೆ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು, ಹಾಗೆಂದು ನೀವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ಹಗ್ಗವೇ–ಎಂದಲ್ಲವೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ ; ಇದರಂತೆಯೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧರೆಂದು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಾಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ತಾವು ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವಂತೆ ಅವರಿಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದಲ್ಲ, ಅವರು ನಿಜವಾಗಿ ವಿಶ್ವತೈಜಸರೇ ; ಕಾರಣಾಜ್ಞಾನಬದ್ಧನೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವನಲ್ಲ. ಅವನು ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ–ಎಂದೇ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವತೈಜಸರನ್ನು 'ಸಪ್ತಾಂಗ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಪರಮೇಶ್ವರಸ್ವರೂಪರೆಂದೇ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂಬದು ತನಗೆತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತು. ಅಥವಾ 'ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಕಾರಣಬದ್ಧನು', 'ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧರು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು :–ಅಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಕಾರಣವೇ ಪ್ರಾಜ್ಞತ್ವಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಕಾರಣಬದ್ಧನು' ಎಂದರೆ ಕಾರಣತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನು ಕಾರಣನಲ್ಲ–ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದರಂತೆ 'ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧರು' ಎಂದರೆ ಅವರು ಕಾರ್ಯರೂಪರೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೆರಡೂ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಶುದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವದೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವ ದಶೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದಲೂ ವಿರಾಟ್ಪುರುಷನು ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗಿರುವರೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಕಾರ್ಯಕಾರಣಬದ್ಧರು' ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬದ್ಧರು' ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. 'ಬದ್ಧ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬದ್ಧನಾದಂತಿರುವ, ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ–ಎಂಬ ಎರಡರ್ಥವೂ ಹೊಂದುವಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ ಜೀವರು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ

ಕೊಂಡಿರುವದನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಾಜ್ಞವಿಶ್ವತೈಜಸಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿ ಶುದ್ಧವಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುವೇ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರ ಹೃದಯ."

೩. ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರಿಗೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳುಂಟೆ ?

ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೂ ಜಾಗ್ರದಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಇರುವದಾದರೆ ಅವನು ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವನೇ ಎಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?–ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೂ ಈಗ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾಗರಿತಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಜೀವನ ನಿಜವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅವನಿಗೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ–ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗುವದು. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೀವನಿಗೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಲ್ಲ ; ಇನ್ನು ಜೀವನ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಲಂಕವು ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು ? ಜೀವನಿಗೆಕೂಡ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಅವಸ್ಥಾಭೋಗಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ ; ಜೀವನೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಮನಸ್ಸುಗಳ ರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳವನು. ಈ ಶರೀರಾದಿಗಳು ಕನಸ್ಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಇರುವವೆಂಬದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನು ಕನಸನ್ನಾಗಲಿ ನಿದ್ರೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಅನುಭವಿಸತ್ತಾನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೇ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳು ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಆಯಿತು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಅನುಭವಗಳು ಅವನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ತಟ್ಟಬೇಕು ?

ತುರೀಯಾತ್ಮನಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ

ಅಂತೂ ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥದ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಗ್ರಹಣವೂ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವೂ ತುರೀಯನಿಗೆ– ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ– ಎಂದಿಗೂ ತಟ್ಟುವಂತೆ ಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಕಲಂಕವೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಲಾಗುವದು.

ನಾತ್ಮಾನಂ ನ ಪರಾಂಶ್ಚೈವ ನ ಸತ್ಯಂ ನಾಪಿ ಚಾನೃತಮ್ ।
ಪ್ರಾಜ್ಞಃ ಕಿಞ್ಚನ ಸಂವೇತ್ತಿ ತುರ್ಯಂ ತತ್ ಸರ್ವದೃಕ್ ಸದಾ ॥೧೨॥

೧೨. ಪ್ರಾಜ್ಞನು ತನ್ನನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರನ್ನಾಗಲಿ, ಸತ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಅನೃತವನ್ನಾಗಲಿ, ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅರಿಯನು. ತುರ್ಯವೋ, ಎಂದರೆ ಅದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಸರ್ವದೃಕ್ಕೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ಕಾರಣಬಂಧವೆಂಬುದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಬೆಂಬಿಡಿದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆ- ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೂ ತುರ್ಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗುವದು.

"ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ 'ನಾನು' 'ಮತ್ತೊಬ್ಬನು'- ಎಂಬ ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಇದು ಸತ್ಯ, ಇದು ಅನೃತ-ಎಂಬ ಅರಿವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ"- ಎಂದಲ್ಲವೆ, ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಭಾವನೆ ? ಆದರೆ ಇವನು ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ?

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವಿರುವದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆಯಲ್ಲ ! ಹೀಗಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು "ಸರ್ವಜ್ಞನು" ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ?- ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಹಿಂದೆ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಇಂದ್ರನೂ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದನು. 'ಇಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ತನ್ನ ಅರಿವಾಗಲಿ, ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅರಿವಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ವಿನಷ್ಟನೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನ ಅರಿವಿನಿಂದ ಯಾವ ಸುಖವೂ ನನಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ' (ಛಾಂ. ೮-೧೧-೨) ಎಂದು ಇಂದ್ರನು ಶಂಕೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿದ್ದನು. ಪ್ರಜಾಪತಿಯು ಮಾತ್ರ ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು "ಅಮೃತವೂ ಅಭಯವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಛಾಂ. ೮-೧೧-೧) ಎಂದೇ ಹೇಳಿದನು. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನು

ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸದ್ರೂಪನಾದ ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಸ್ವಮಪೀತೋ ಭವತಿ ತಸ್ಮಾದೇನಂ ಸ್ವಪಿತೀತ್ಯಾಚಕ್ಷತೇ ಸ್ವಂ ಹ್ಯಪೀತೋ ಭವತಿ' (ಛಾಂ. ೬-೮-೧) ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು 'ಸ್ವಪಿತಿ' (ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎನ್ನುವರು. ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ ?– ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಮಾಂಡೂಕ್ಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ಏಕೀಭೂತನಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ' (ಮಾಂ. ೫) ಎಂದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ತನಗಿಂತ ಎರಡನೆಯದು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಅರಿವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವ ಅರಿವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತಾನು, ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತು– ಎಂದು ಎರಡಿದ್ದು, ಅದನ್ನು 'ಇದು ಇಂಥದ್ದು' ಎಂದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಅಂತಃಕರಣವಿದ್ದಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಆಗ ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು ? ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಚೈತನ್ಯವೇನೋ ಇರುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಏತರಿಂದ ಅರಿಯಬೇಕು? "ದ್ವಿತೀಯವಸ್ತುವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೇ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲವೇ ಹೊರತು ಇವನಿಗೆ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲ್ಲ" (ಬೃ. ೪-೩-೩೦) ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸರ್ವಜ್ಞರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ– ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು 'ಸರ್ವಜ್ಞ'ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದು ಸರಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಎಚ್ಚರ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ, ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದು ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಏನೂ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ– ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಜನರು ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ– ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನದವರ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ: ಆತ್ಮನ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಯಾವ ತಮಸ್ಸಿನಿಂದ ಆವೃತನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವನೋ ಆ ತಮಸ್ಸು ಭಾವರೂಪವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ. ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಮುಸುಕಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಅಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಾರದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ 'ಅಗ್ರಹಣ'

(ಅರಿಯದಿರುವಿಕೆ) ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯೆ ಇದ್ದರೆ ಏನನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಹೋದೀತು– ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆ ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವವರು ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ಜೀವನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಯಾರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗದೆ ಇರುವದೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರು ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಸಿಕ್ಕಂತಾಗುವದೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಇರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದಕ್ಕೇ 'ನಾನು ಏನೂ ಅರಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅಂಟಬೇಕಾಗುವದು; ಸುಷುಪ್ತಿಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲರೂ ಶುದ್ಧಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮುಕ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆಂಬ ಅನಿಷ್ಟವೂ ಗಂಟುಬೀಳುವದು ; ನಿದ್ರಿಸಿದವರು ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುವದು.

ಇದು ಸರಿಯಾದ ಮತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ಜೀವನು ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿ ಏಕೀಭೂತನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಜೀವನಿಗೆ ಒಳಗಿನ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನ ಅರಿವು ಆಗುವದಿಲ್ಲ (ಬೃ. ೪-೩-೨೧) ಎಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅನಿರ್ವಾಚ್ಯಾವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಭಾವರೂಪವಾದ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೇ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ ; ಅವ್ಯಾಕೃತನಾಮರೂಪವೇ ಈ ಅವಿದ್ಯೆ– ಎಂದು ಈ ಅವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದಾದರೂ "ನಾಮರೂಪ"ವನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕರೆದಿಲ್ಲ ; ಅಗ್ರಹಣವೇ, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದೇ, ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆ ; ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೇ ಕಾರ್ಯಾವಿದ್ಯೆ –ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬ ಶ್ರುತ್ಯುಪದೇಶಕ್ಕೆ ಈ ವಾದವು ಹೊಂದುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಅಗ್ರಹಣವಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಏನೂ ಮುಸುಕಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುವದು– ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಗಲಿನ ಬೆಳಕು ಹೋಗುತ್ತಲೂ ಇರುಳಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಏನೂ ತೋರದೆ ಇರುವದೂ ಆ ಬೆಳಕಿನ ಅಭಾವವನ್ನೇ ಕತ್ತಲು ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವದೂ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ತುರೀಯನು ಸರ್ವದೃಗ್ರೂಪನು

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತರಿಗೆ 'ಅಗ್ರಹಣ'ವೆಂಬ ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಆವರಣ ವೊಂದು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿ ಯಲ್ಲಿ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲ, ಮರವೆಯೂ ಇಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಇರುವ ಸಂಭವನೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನೂ ಪರಮೇಶ್ವರನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಜೀವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವದಂತೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಜೀವನು 'ಪ್ರಾಜ್ಞ'ನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಎಂದರೆ ಚೈತನ್ಯ ವು, ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು 'ಸರ್ವೇಶ್ವರನು, ಸರ್ವಜ್ಞನು' ಎಂದೂ ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಸುಷುಪ್ತಿಗೆ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವರೂಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಯೊಂದೇ ಇರುವದು ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಯಾವ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಅನುಭವಿಸು ತ್ತಿರುವೆವೋ, ಅದೇ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪಚೈತನ್ಯವು. ಆದ್ದರಿಂದ "ಆ ತುರ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸರ್ವದೃಕ್ಕಾಗಿರುವದು" ಎಂದು ಈ ಕಾರಿಕೆ ಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯವು 'ಯಾವಾಗಲೂ', ಎಂದರೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಇರುತ್ತದೆ- 'ಅದು ಸರ್ವದೃಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದರೆ ಅದೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿದ್ದು, ಪರಮಾರ್ಥ ವಾಗಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವದು ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಸರ್ವವೂ 'ದೃಕ್ಕು' ಎಂದರೆ ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶರೂಪವೂ ಆಗಿರು ತ್ತದೆ- ಎಂದರ್ಥ. ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಈ ತುರ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪಾದತ್ರಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ- ಎಂದು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

ಹೀಗಾದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಮುಕ್ತರೇ ಆಗಿಬಿಡುವರೆಂದಾಗು ವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತ್ತು ಗುರುವಿನ ಉಪದೇಶವು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವದಲ್ಲ ! ನಿದ್ರಿಸಿ ದವರು ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದಲ್ಲ ?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ 'ತುರ್ಯಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸರ್ವ ದೃಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಈ ಶಂಕೆಯನ್ನು ವಾದಿಗಳು ಒಡ್ಡು ತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ತನಿನಿದ್ರೆ ಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತುರ್ಯವೊಂದೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ;ಪರ

ಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಈ ತುರೀಯಾತ್ಮನ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜಾಗರಿತಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಈ ಚೈತನ್ಯವೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪೇ ಬೆಳ್ಳಿಯರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರಮಾತೃ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ 'ಪ್ರಮಾತೃ'ರೂಪವೂ ಇದರ ಆಭಾಸ ವೇ. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ ? 'ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆ' ಎಂಬುದೂ ಈ ಚೈತನ್ಯದ ಆಭಾಸವೇ, ತುರೀಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ, ಇದ ರಂತೆ ತುರ್ಯಾತ್ಮನಿಗಿಂತಬೇರೆಯಾಗಿಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಮನೋವಿಕಲ್ಪನೆ ಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿ ಪ್ರಪಂಚಾಭಾಸವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಈ ತುರ್ಯಾತ್ಮ ಚೈತನ್ಯದ ಆಭಾಸವೇ, ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಂತೂ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವಿಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದೇಇದೆ. ಇದನ್ನು ಕಾರಿಕೆಯ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಧದ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಗ್ರಹಣ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ- ಈ ಎರಡು ತುರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ- ಎಂದು (೧-೧೧) ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ 'ನೋಡುವಾತನ ನೋಟಕ್ಕೆ ವಿಪರಿಲೋಪವಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ?' (ಬೃ. ೪-೩-೨೩) ಎಂಬ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ 'ಆ ತುರ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸರ್ವದೃಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿರುವವರಿಗೆ 'ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಎಚ್ಚರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ ವಾಗುವದಲ್ಲ !' ಎಂಬ ಶಂಕೆಯ ಆತಂಕವು ಇರುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಿತ್ಯನಿರವಸ್ಥನಾಗಿ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತನಾಗಿರುವ ಸರ್ವದೃಗ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ 'ಸುಷುಪ್ತಿ' ಎಂದರೇನು ? ಅವನು ಹೊಸದಾಗಿ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ದೆಂದರೇನರ್ಥ ? ಸುಷುಪ್ತಿಯಿಂದ ಎಚ್ಚರುವದೆಂದರೇನರ್ಥ ? ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುವದರಿಂದ ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಕು. ಯಾರಿಗೆ ತಾವು ನಿತ್ಯನಿರವಸ್ಥರೆಂದೂ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತರೆಂದೂ ಇನ್ನೂ ತಿಳಿಯದೆ ಇದೆಯೋ ಅಂಥ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ-ಎಂಬ ಆತ್ಮಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅವನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಾದ ತುರ್ಯಕ್ಕೆ ಸರ್ವದೃಗ್ರೂಪವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ತಿಳಿದರೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆ ತತ್ತ್ವ

ವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಇರುವವರಿಗೇ ನಿದ್ರೆ, ಎಚ್ಚರ- ಎಂಬ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಾವಸ್ಥೆಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ- ಎಂದರೆ ಅವು ಆಗುವವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚರುವವಕ್ಕೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವಲ್ಲ ; ನನಗೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿ ಏಕೀಭಾವವು ಅಲ್ಲಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ-ಎಂಬ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿರುವದೇ 'ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು', ಎಚ್ಚೆತ್ತೆನು' ಎಂಬ ತಪ್ಪುಭಾವನೆಗೆ ಕಾರಣ- ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರಾಜ್ಞತುರೀಯರ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ದ್ವೈತಸ್ಯಾಗ್ರಹಣಂ ತುಲ್ಯಮುಭಯೋಃ ಪ್ರಾಜ್ಞತುರ್ಯಯೋಃ ।
ಬೀಜನಿದ್ರಾಯುತಃ ಪ್ರಾಜ್ಞಃ ಸಾ ಚ ತುರ್ಯೇ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥ ೧೩ ॥

೧೩. ದ್ವೈತವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದು ಪ್ರಾಜ್ಞ, ತುರ್ಯ- ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಬೀಜನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತಾನೆ, ಆ (ನಿದ್ರೆಯು) ತುರ್ಯನಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಂಬಂಧವಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ತುರ್ಯನಿಗೂ ಇದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣಬದ್ಧನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, 'ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಬೀಜನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತಾನೆ' ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದೆಂಬುದೇ ನಿದ್ರೆ, ಅದೇ ವಿಶ್ವ ತೈಜಸಾವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಎಂದರೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಅದಕ್ಕೆ "ಬೀಜನಿದ್ರೆ" ಎಂದು ಹೆಸರು. ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಕಾರಣಬದ್ಧನು, ಬೀಜನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತಾನೆ- ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ (೧೧, ೧೨) ಕಾರಿಕೆಗಳ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಜನಿದ್ರೆಯಿಂದ- ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯದೆ ಇರುವದೆಂಬ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ- ಬಿಗಿವಡೆದಿರುವ ಜೀವನು, ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಏನೂ ಅರಿಯದಿರುವದೆಂಬ ನಿದ್ರೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿರುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ತಾನು ಆಗ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ 'ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಬೀಜನಿದ್ರಾಯುತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನ ಜೀವತ್ವಾದಿಗಳು ಉಪಾಧಿಕೃತ

ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಈ ಬೀಜನಿದ್ರೆಯಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತಿಳಿವೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಜೀವನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬ ಒಂದವಸ್ಥೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸುಷುಪ್ತಿಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯ ಉಪಾಧಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಜೀವನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು? ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಜೀವನು ಹೇಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತನಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾಜ್ಞನೂ ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲ; ಅವನ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವು ತುರೀಯವೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ಬೀಜನಿದ್ರೆಯಿದೆ, ಆ (ನಿದ್ರೆ)ಯು ತುರ್ಯನಲ್ಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ, 'ಜೀವ, ಪ್ರಾಜ್ಞ, ತುರ್ಯ-- ಎಂಬ ಮೂವರು ಆತ್ಮರಿದ್ದು ಜೀವನಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯಿದೆ, ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಅವನಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತನಾಗಿದ್ದು ಜಗತ್ಕಾರಣನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ತುರೀಯನು ಈ ಇಬ್ಬರಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ನಿದ್ರಾರಹಿತನಾದ, ಅಜ್ಞಾನಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಎಂದಿಗೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಜೀವನೆಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾಗಿರುವ ಜೀವತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಪ್ರಾಜ್ಞತ್ವ'ವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಬಳಿಕ ಅದೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ತುರೀಯತ್ವ'ವನ್ನು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೀವತ್ವವಿಲ್ಲ, ಪ್ರಾಜ್ಞತ್ವವಿಲ್ಲ, ತುರೀಯತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ; ಪ್ರಾಣಧಾರಣ (ಕರಣಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವ್ಯಾಪಾರಮಾಡುವದು) ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಜೀವತ್ವವೂ, ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವ, ವ್ಯಾಕೃತಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುವದು-ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಜ್ಞತ್ವವೂ, ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞತ್ವಾದಿಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ(ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳ ಅನುಭವಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ತುರೀಯತ್ವವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಉಪಾಧಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನ ಜೀವನಲ್ಲ, ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲ, ತುರೀಯನೂ ಅಲ್ಲ; ಸರ್ವಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯತತ್ತ್ವವೇ.

ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರಾಯುತಾವಾದ್ಯೌ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ತ್ವಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರಯಾ ।
ನ ನಿದ್ರಾಂ ನೈವ ಚ ಸ್ವಪ್ನಂ ತುರ್ಯೇ ಪಶ್ಯಂತಿ ನಿಶ್ಚಿತಾಃ ॥೧೪॥

೧೪, ಮೊದಲನೆಯ ಇಬ್ಬರೂ ಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದವರು ; ಪ್ರಾಜ್ಞನಾದರೊ, ಕನಸಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ (ಕೂಡಿರುತ್ತಾನೆ). ತತ್ತ್ವ ನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವರಿಗೆ ತುರ್ಯನಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯು ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಸ್ವಪ್ನವೂ ಕಾಣಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರೆಗಳ ತತ್ತ್ವ

ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ಇರುವ ಕಾರಣಬಂಧವೆಂದರೆ ಬೀಜನಿದ್ರೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ವಿಶ್ವತೈಜಸರುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳ ಬಂಧವಿದೆ ಎಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗುವದು.

ಮೊದಲನೆಯ ಇಬ್ಬರು, ಎಂದರೆ ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರೆಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವರು ; ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ಅಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆ ಎಂದರೇನೆಂಬುದು ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯದು ; ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ವಿಶೇಷಾನುಭವವೂ ಆಗುತ್ತಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನವೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ವಿವೇಚಿಸಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ನಿದ್ರೆಯಾದಾಗ ಏನೇನೋ ಸುಳ್ಳುಸುಳ್ಳಾಗಿ ತಮಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ ; ಅದೇ ಸ್ವಪ್ನ' ಎಂದು ಅವರು ಆಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ನಿದ್ರೆ ಎಂದರೆ 'ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದಿರುವದು' ಎಂಬ ಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಸರಿಯಾದರೂ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನವೆಂದರೆ 'ಹುಸಿತೋರಿಕೆ' ಎಂಬ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜದ ಅಂಶವಿದೆಯಾದರೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ಕಾಣುವದೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನ ಎಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಲಿವೆಯೊದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಓದುಗರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲೆಂದು ಮೊದಲೇ ನಾವು ಬರೆದಿದೇವೆ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಮವನ್ನು ಬಯಸುವದಿಲ್ಲವೋ ಯಾವ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಸುಷುಪ್ತವು' (ಮಾಂ. ೫) ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಪ್ರಾಜ್ಞನು 'ಸ್ವಪ್ನವಿಲ್ಲದ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ನಿದ್ರೆ, ಸ್ವಪ್ನ– ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೇನೆಂದರೆ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ– ಎಂಬ ಆತ್ಮರೂಪಗಳೆರಡೂ ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರೆಗಳಿಂದ ತೋರುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದು. ಹೇಗೆ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇದ್ದವನಿಗೇ

ಅದನ್ನು ಹಾವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವ ರೂಪದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಅರಿಯದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ವಿಶ್ವನೆಂದೂ ತೈಜಸನೆಂದೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವೆವು. 'ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರೆಗಳು ಇರುವದು ಹೇಗೆ?' ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿದ್ರೆ ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದು; ಸ್ವಪ್ನವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಬೇರೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವದು. ಈ ನಿದ್ರಾಸ್ವಪ್ನಗಳು ಕನಸೆಂದು ಜನರು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ಅವರು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಇಬ್ಬರೂ ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತಾರೆ- ಎಂದಿದೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಪ್ತಾಂಗನು ಏಕೋನವಿಂಶತಿಮುಖನು' (ಮಾಂ. ೩,೪) ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ವೈಶ್ವಾನರನಿಗೂ ತೈಜಸನಿಗೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು- ಎಂದು ಜನರು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ, ಎರಡೂ ಕನಸೇ- ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈಬಿಟ್ಟರೂ ಆತ್ಮನ ವಿಶ್ವತೈಜಸರೂಪಗಳು ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರೆಗಳ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುವವು ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನದವರ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆ

ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮರೂಪಕ್ಕೆ ಮೂರು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಯೂ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣ- ಇವುಗಳೂ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆ, ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಅಂತಃಕರಣ, ಮತ್ತು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತ- ಇವು ಮೂರೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ. ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾವಾದವು ಶ್ರುತಿ, ಕಾರಿಕೆ, ಭಾಷ್ಯ, ಯುಕ್ತಿ, ಅನುಭವ- ಈ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದಿರುದೆಂಬ ನಿದ್ರೆಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಅನಾತ್ಮದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವದೆಂಬ ಸ್ವಪ್ನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವೆಂಬ ನಿದ್ರೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಕಾಣುವದೆಂಬ ಸ್ವಪ್ನವು ತೋರುತ್ತಿದೆ- ಎಂದು ಕಾರಿಕೆಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಶ್ರುತಿಗೂ ಕಾರಿಕೆಗೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ

ಯನ್ನು ದೂಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವೆವು.

ತುರೀಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಇಲ್ಲ

ಹೀಗೆ ವಿಶ್ವತೈಜಸರುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನನಿದ್ರೆಗಳೇ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುವವು; ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನರಹಿತನಿದ್ರೆಯೊಂದೇ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದಾಯಿತಷ್ಟೆ ? ಈ ಮೂರು ರೂಪಗಳೂ ಏತರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವವೋ ಆ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ತುರ್ಯದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವರಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ, ಅದರ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ತೋರಬೇಕಾದ ಸ್ವಪ್ನವಂತೂ ಕಾಣಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ತುರ್ಯಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನು, ಅಗ್ರಹಣ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ- ಎಂಬ ಎರಡು ಅವಿದ್ಯೆಗಳೂ ಅವನ ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವವು ; ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಾವನ್ನು ಹಗ್ಗವೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತುರ್ಯನ ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶವೇ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಅವುಗಳ ಪರಮಾರ್ಥವೂ ತುರ್ಯನೇ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಗಳು ಹೇಗಿರಬೇಕು ?

ಅನ್ಯಥಾ ಗೃಹ್ಣತಃ ಸ್ವಪ್ನೋ ನಿದ್ರಾ ತತ್ತ್ವಮಜಾನತಃ ।
ವಿಪರ್ಯಾಸೇ ತಯೋಃ ಕ್ಷೀಣೇ ತುರೀಯಂ ಪದಮಶ್ನುತೇ ॥೧೫॥

೧೫. ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿಯುವವನಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನವು, ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯದೆಇರುವವನಿಗೆ ನಿದ್ರೆ. ಇವೆರಡರ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆಯು ಕ್ಷಯವಾದರೆ ತುರೀಯ (ನಾಲ್ಕನೆಯ) ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ತುರೀಯಪ್ರಾಪ್ತಿ ಹೇಗೆ ?

ತುರೀಯನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಂಡವರಿಗೆ ನಿದ್ರೆಯಾಗಲಿ ಸ್ವಪ್ನವಾಗಲಿ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ ? ತುರೀಯನನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಯಾವಾಗ ? ಎಚ್ಚರಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆಗುತ್ತಲೇಇರುವವಲ್ಲವೆ ? ಇವುಗಳನ್ನುಳಿದು ತುರೀಯನನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಆದೀತು ?-ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತುವಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬಿವು ನಿಜವಾದ ಮೂರು ಬೇರೆ

ಬೇರೆಯ ಅನುಭವಗಳು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿದ್ರೆ ಎಂದರೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯದೆಇರುವದು. ಸ್ವಪ್ನವೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು-ಎಂದು ಆಗಲೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಲಕ್ಷಣತುರೀಯಾತ್ಮಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಪರೀತವಾಗಿ ಒಮ್ಮೆ ಎಚ್ಚತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ, ಒಮ್ಮೆ ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ, ಒಮ್ಮೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತೇನೆ-ಎಂದಿಂತು ತಲೆಕೆಳಕಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡುಬಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿಪರ್ಯಾಸವು, ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನವು, ಎಂದರೆ ತಲೆಕೆಳಕಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದು ಹೋಗಿಬಿಡಬೇಕು ; ಹಾಗಾದರೆ ಕೂಡಲೆ ತುರೀಯಪದವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವೆವು.

ತುರೀಯವೆಂಬುದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ

ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ತುರೀಯಂ ಪದಮಶ್ನುತೇ" (ತುರೀಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ) ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ತುರೀಯವೆಂಬುದೊಂದು ಸ್ಥಾನವು, ಅಥವಾ ಸ್ಥಿತಿಯು ; ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು-ಎಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸಮಾಧಿ ಎಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯು ಬಂದರೆ ಆಗ ಅದ್ವಿತೀಯಾನುಭವವು ಬರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನದವರೂ ಇದ್ದೇಇರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ 'ತುರೀಯಾವಸ್ಥೆ' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕೆಲವರಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲ. "ನ ಚಾಯಂ ವ್ಯವಹಾರಾಭಾವೋಽವಸ್ಥಾವಿಶೇಷನಿಬದ್ಧೋಽಭಿಧೀಯತ ಇತಿ ಯುಕ್ತಂ ವಕ್ತುಮ್ ; ' ತತ್ತ್ವಮಸಿ ' ಇತಿ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಸ್ಯ ಅನವಸ್ಥಾವಿಶೇಷನಿಬನ್ಧನತ್ವಾತ್" (ಸೂ.ಭಾ. ೨-೧-೧೪) ಎಂದು ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದೆಂಬುದು ಒಂದಾನೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ 'ನೀನು ಅದೇ ಆಗಿದೀಯೆ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲದೆಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ-ಎಂದು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ.

ತುರೀಯತ್ವವು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ

ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸುನಿದ್ರೆಗಳೆಂಬಿವು ಮೂರು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಅಲ್ಲ ; ತುರೀಯವೆಂಬುದು ಅವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ

ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆ—ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ "ತುರೀಯ" (ನಾಲ್ಕನೆಯದು) ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿಯದಿರುವದೇ ನಿದ್ರೆ, ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದೇ ಕನಸು. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವೂ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಆಗುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ತಪ್ಪೇ; ಅವೆರಡೂ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳೇ, ತಪ್ಪುಭಾವನೆಗಳೇ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಅರಳಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಮುದುರಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರವರು ತಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವಂತೆ "ಅಸಂಕುಚಿತಚಿದ್ದೃಷ್ಟಿಃ ಪ್ರಾಜ್ಞೇ ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಬೋಧವತ್ । ತಥಾಽಪ್ರಬುದ್ಧಬೋಧಾಬ್ಜಃ ಪ್ರಾಜ್ಞವತ್ ಸ್ವಪ್ನಬೋಧಯೋಃ ॥" (ಸಂ. ವಾ. ೧೧೮೫) ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನ ಚಿತ್ಕಮಲವು ಮುದುರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುತ್ತದೆ; ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಚಿತ್ಕಮಲವು ಅರಳಿಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ಇರುವದು. ಆತ್ಮನ ಚಿತ್ಕಮಲವೆಂದರೆ ಚಿದ್ರೂಪವು; ಅದು ಅರಳುವಿಕೆ, ಮುದುರುವಿಕೆ—ಎಂಬ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಪಡೆಯುವದೇಇಲ್ಲ. ತುರೀಯನು, ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು. ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಉಪಾಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಯೇ "ಬರಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ"—ಎಂಬ ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮೂರೆಂಬ ವಿಪರ್ಯಾಸವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮರೂಪಗಳು ಮೂರೆಂಬ ಮಾಯಾಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈ ಶುದ್ಧಾತ್ಮನನ್ನು "ತುರೀಯನು" ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ.

ವಿಪರ್ಯಾಸಕ್ಷಯದ ಕ್ರಮ

ತುರೀಯಸ್ವರೂಪವು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವದಿಂದ ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇರುವ ಅಜ್ಞರು ಅಧ್ಯಾರೋಪಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದುಕೊಂಡಂತೆಲ್ಲ ತುರೀಯಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಹತ್ತಿರಹತ್ತಿರವಾಗುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ :

(೧) ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃರೂಪದಿಂದ ಯುಕ್ತರಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಶ್ವತೈಜಸರುಗಳಿಗೆ ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಾಣುವದೆಂಬ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಚಿನ್ಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪನೇ ತಾನೆಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಲು ಆ ದ್ವೈತದರ್ಶನವೆಂಬ ಸ್ವಪ್ನವಿಪರ್ಯಾಸವು ಕ್ಷಯವಾಗುವದು. (೨) ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಾಣದಿರುವದೆಂಬ ಅಗ್ರಹಣವು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಚಿನ್ಮಾತ್ರವೇ ತಾನಾಗಿರುವದರಿಂದ ತನಗೆ ಗ್ರಹಣವೂ ಇಲ್ಲ, ಅಗ್ರಹಣವೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಲು ಅಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ನಿದ್ರಾವಿಪರ್ಯಾಸವು ಕ್ಷಯವಾಗುವದು. (೩) ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಶಾರೀರಾತ್ಮರುಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುವ ರೂಪದಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳಿಗೆಲ್ಲ ವಿಶ್ವನೊಬ್ಬನೇ, ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳಿಗೆಲ್ಲ ತೈಜಸನೊಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು- ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಲು ಅನೇಕಾತ್ಮಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಸ್ವಪ್ನವಿಪರ್ಯಾಸವು ತೊಲಗುವದು. (೪) ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳ ಭೇದದಿಂದ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರೆಂಬ ಭೇದವು ತೋರಿಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಅವರ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಲು ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞಭೇದವನ್ನು ಕಾಣುವ ಸ್ವಪ್ನವಿಪರ್ಯಾಸವು ಕ್ಷಯವಾಗುವದು. (೫) ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಜಾಗ್ರದಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದೂ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವವೆಂದೂ ತೋರಿದರೂ ಅವು ಅನ್ಯೋನ್ಯವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗುವವೆಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಲು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಭೇದಸತ್ಯತ್ವಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಸ್ವಪ್ನವಿಪರ್ಯಾಸವು ಕ್ಷಯವಾಗುವದು. (೬) ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಮಾತೃದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸದ್ವಿತೀಯತ್ವವು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ, ಆತ್ಮನು ಚಿನ್ಮಾತ್ರರೂಪದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಅವನು ಅದ್ವಿತೀಯಚಿನ್ಮಾತ್ರನಾದ ತುರೀಯನೇ- ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಲು ಸದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮತ್ವಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಸ್ವಪ್ನವಿಪರ್ಯಾಸವು ಕ್ಷೀಣವಾಗುವದು.

ಹೀಗೆ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಸ್ವಪ್ನ, ಅಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ನಿದ್ರೆ- ಈ ಎರಡೂ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದದಿಂದ ತೊಲಗಲಾಗಿ ತುರೀಯಪದವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತುರೀಯಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ವಿಪರ್ಯಾಸಕ್ಷಯದಿಂದ ಈ ಪ್ರಾಪ್ತಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ.

ಅನಾದಿಮಾಯಯಾ ಸುಪ್ತೋ ಯದಾ ಜೀವಃ ಪ್ರಬುಧ್ಯತೇ ।
ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮದ್ವೈತಂ ಬುಧ್ಯತೇ ತದಾ ॥ ೧೬ ॥

೧೬. ಅನಾದಿಮಾಯೆಯಿಂದ ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಜೀವನು ಯಾವಾಗ ಎಚ್ಚರುವನೋ ಆಗ ಅಜನೂ ಅನಿದ್ರನೂ ಅಸ್ವಪ್ನನೂ ಆಗಿರುವ ಅದ್ವೈತನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನು.

ತುರೀಯಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅನಾದಿಮಾಯಾಸ್ವಪ್ನವು ತೊಲಗುವದೇ

ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಪರ್ಯಾಸಕ್ಷಯದಿಂದಾಗುವ ತುರೀಯ ಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವನು ತತ್ತ್ವಾಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಬೀಜನಿದ್ರೆ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಅದರ ಫಲವಾದ ಸ್ವಪ್ನ, ನಿದ್ರೆ– ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಮಾಯಾ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾ– ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವಾಗಿ 'ಇವನು ನನ್ನ ತಂದೆ, ಇವನು ಮಗನು, ಇವನು ಮೊಮ್ಮಗನು, ಇದು ಹೊಲಮನೆ, ಹಣಕಾಸು, ಆಳುಕಾಳು, ದನಕರು– ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಇವುಗಳು ನನ್ನವು, ಇದರಿಂದ ಪುಷ್ಟಿಗೊಂಡೆನು, ಇದರಿಂದ ಕೆಟ್ಟೆನು'– ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಪರ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಸ್ವಪ್ನಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾ ಇರುತ್ತಾನೆಂಬುದೊಂದು ಅನಾದಿಯಾದ ಮಾಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಕನಸು. ಇದೆಲ್ಲ ಅಗ್ರಹಣಾನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಯಾವಾಗ ವೇದಾಂತಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಕರುಣಾಳುವಾದ ಆಚಾರ್ಯನೊಬ್ಬನು, "ಅಪ್ಪ, ನೀನು ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪನಲ್ಲ, ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವೇ ನೀನು ; ಏಳು, ಎಚ್ಚರವಾಗು, ಹೀಗೇಕೆ ಕನವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆ ?" ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿದಾಗ ಈ ಜೀವನಿಗೆ ಈ ತುರೀಯ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಎಚ್ಚರವುಂಟಾಗುವದು.

ತುರೀಯಾತ್ಮಸ್ವರೂಪ

ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಏನೆಂದು ಅರಿವಾಗುವದೆಂದರೆ : ಈ ಆತ್ಮನು ಅಜನು, ಇವನು ತನ್ನೊಳಗೇ ಆಗಲಿ ಹೊರಗೇ ಆಗಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರವನ್ನೂ ಕಾಣದ

ಕೂಟಸ್ಥರೂಪನು ; ಇವನು ಅಜನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ ಜನ್ಮಾದಿವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬೀಜನಿದ್ರೆಯಿರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಇವನು ಅನಿದ್ರನು. ತುರೀಯವು ನಿತ್ಯಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿದ್ರಾರಹಿತವಾಗಿರುವದಲ್ಲವೆ? ಅದರಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಣವು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಅದು ಆ ನಿದ್ರೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿತ್ತು, ಆ ನಿದ್ರೆಯು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದಾಗಲಿ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪದ್ದಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಆಗಲೂ ನಿಜವಾಗಿ ಆ ನಿದ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈಗ ಈ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನೋಡಿದರಂತೂ ನಿತ್ಯವೂ ಅನಿದ್ರವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಸ್ವಪ್ನವು. ಅಗ್ರಹಣರೂಪವಾದ ಬೀಜನಿದ್ರೆಯಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವೆಂಬ ಸ್ವಪ್ನವುಂಟಾಗುವದು? ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿದ್ರೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಲಾಗಿ ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿದ್ದೀತು ? ಹೀಗೆ ಅನಿದ್ರವೂ ಅಸ್ವಪ್ನವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಇದು ಅಜವು, ಜನ್ಮಾದಿವಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲದ್ದು ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವದು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಇದು ಅದ್ವೈತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಜಾತೀಯವಿಜಾತೀಯಸ್ವಗತವಾದ ದ್ವೈತವು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಎಂದಿಗೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಅವಿದ್ಯಾದ್ವಯಗಳ ವಿಪರ್ಯಾಸವು ತೊಲಗಲಾಗಿ ಅವನು ಎಚ್ಚತ್ತು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ವಿಪರ್ಯಾಸಕ್ಷಯವೆಂಬುದೂ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ

'ಜೀವನು ಅನಾದಿಮಾಯೆಯಿಂದ ಸುಪ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿದ್ರೆಯು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದೂ 'ಯಾವಾಗ ಜೀವನು ಎಚ್ಚರುತ್ತಾನೋ' ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಎಚ್ಚರವು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಆಗ 'ಅಜವೂ ಅನಿದ್ರವೂ ಅಸ್ವಪ್ನವೂ ಆದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ತುರೀಯಬೋಧವು ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ತುರೀಯವು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವ್ಯಾಕೃತವೇ ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿರುವಾಗ ತುರೀಯಕ್ಕೆ ಕಾಲದ ಸೋಂಕು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ? ಕಾಲದೇಶನಿಮಿತ್ತಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ತೋರುವ ಮಾಯಾರೂಪವಿಶೇಷಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಕಾಲಾದಿಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಆಗುವ ಜನ್ಮನಾಶಗಳೂ ಮಾಯಾರೂಪವೇ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ?

ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತ– ಇವುಗಳನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಆಗುವ ಜನ್ಮನಾಶಗಳು– ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಪ್ನವೇ ;

ಜೀವತ್ವವೆಂಬುದೂ ಸ್ವಪ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗಿರುವ ವಿಪರ್ಯಾಸಜ್ಞಾನವೂ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಅನಾದಿಮಾಯಾಸ್ವಪ್ನದ ನಾಶವೂ– ಎಲ್ಲವೂ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಬಾಧವಾಗುವದೇ. "ನನಗೆ ಜೀವಭಾವವು ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ; ನಾಶವಾಗಬೇಕಾದ ಅಗ್ರಹಣಾನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಂದೆಯೂ ಇರುವಹಾಗಿಲ್ಲ, ಈ ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಅಜ್ಞಾನವು ಯಾವದು? ಬರಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವದು?– ಎಂಬುದೇ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಯಾಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಎಚ್ಚರುವದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರಪಞ್ಚೋ ಯದಿ ವಿದ್ಯೇತ ನಿವರ್ತೇತ ನ ಸಂಶಯಃ ।
ಮಾಯಾಮಾತ್ರಮಿದಂ ದ್ವೈತಮದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥತಃ ॥ ೧೭ ॥

೧೭. ಪ್ರಪಂಚವು ಇರುವದಾದರೆ ಹೋದೀತು, ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ, ಈ ದ್ವೈತವು ಮಾಯಾಮಾತ್ರ, ಪರಮಾರ್ಥದಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ.

ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನು, ಕೂಟಸ್ಥಾದ್ವೈತನು

ಆತ್ಮನು 'ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನು, ಶಾಂತನು, ಶಿವನು, ಅದ್ವೈತನು' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಆತ್ಮನ ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧಸ್ವಭಾವವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ, ಕೆಲವರು ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು (೧) ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಬಳಿಕ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವೆಂಬ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನವೊಂದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಾಗ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಇಲ್ಲವಾಗುವದು ಎಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು (೨) ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದಬಳಿಕವೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಲಭಿಸುವದೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮತವನ್ನು ಮೂರನೆಯದಾದ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಲಾಗುವದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು (೩) ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋದಮೇಲೂ ಅದರ ಕಾಟವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅವರ ಮತವನ್ನು ಎರಡನೆಯದಾದ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಲಾಗುವದು. ಆದರೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು(೪)ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಉದಯಿಸಿದಮೇಲೂ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅದ್ವೈತತ್ವವು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಧನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವರು. ಈಗ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗುವದು.

ಪ್ರಪಂಚವೆಂದರೇನು ? ಸತ್ಯವಾಗಿ ಇರುವ ದ್ವೈತವೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಅದನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದು ಯಾವ ಸಾಧನದಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವದು ಎಂದಿಗೂ ಹೋಗಲಾರದು. ಇದ್ದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ ನಾಶಪಡಿಸುವದುಂಟಲ್ಲ!– ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರನ್ವಯನಾಶವಲ್ಲ! ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ನಾಶವಾಯಿತೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ರೂಪಾಂತರವು ಬರುವದೆಂದರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಅದರ ಸಾರವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಯಿತೆಂದಲ್ಲ. ಒಂದು ಮರದ ಕುರ್ಚಿಯನ್ನು ಮುರಿದರೆ ಅದು ಮರದ ತುಂಡುಗಳಾಗುವದು. ಆ ತುಂಡುಗಳನ್ನು ಸುಟ್ಟುಹಾಕಿದರೆ ಅವು ಬೂದಿ ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆಯುವವು. ಬೂದಿಯನ್ನು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಕದಡಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂಪದಿಂದ ಅದು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದು. ಹೆಚ್ಚೇಕೆ ? ದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಲಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಯಿತೆನ್ನುವಾಗಲೂ ಅವ್ಯಾಕೃತನಾಮರೂಪಗಳಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಕಾಲಾನುಕಾಲಕ್ಕೆ ಪುತ್ತೆ ವ್ಯಾಕೃತನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿಲಯಮಾಡುವದೆಂಬುದು ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ತರ್ಕವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಾಧನದಿಂದ ವಿಲಯವಾಗಿಸಬಹುದೆಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಈವರೆಗೆ ಯಾವನೊಬ್ಬನೂ ಇಂಥ ಸಾಧನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಮುಕ್ತನಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವನಾದರೂ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಹಾಗೆ ವಿಲಯಗೊಳಿಸಿದ್ದರೆ ಈಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಕಾಣದೆಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಇರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಯಾರೂ ವಿಲಯಗೊಳಿಸಲಾರರು ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ.

ಹಾಗಾದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೊಲಗಿಸಬಹುದೆಂದು ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿದ್ದು ಹೇಗೆ ಸರಿ? 'ಅಗ್ರಹಣ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ– ಎಂಬ ಅನಾದಿಮಾಯಾಸ್ವಪ್ನವು ಕ್ಷಯವಾದರೆ ತುರೀಯನನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ ?– ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿಯೇಇರುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ

ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಾಮಾತ್ರವೇ, ನಿಜವಾಗಿರುವದು ಅದ್ವೈತವೇ– ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲ, ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ನಿಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವದೂ ಅದು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಸಾಧನದಿಂದ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ತಪ್ಪು. ಪ್ರಪಂಚದ ನಿವೃತ್ತಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಕಾಣದೆಹೋಗುವದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವು ನಮಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯವೆಂದರೆ ಮಾಯಾಮಾತ್ರವಾಗಿ, ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯಾಗಿ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು 'ಇದು ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ, ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ'– ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವಿದ್ದುಕೊಂಡು ಬಳಿಕ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಾಧನದಿಂದ ಹೋಗುವದು– ಎಂದು ಭಾವಿಸುವವರು ಆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ರಜ್ಜುಸರ್ಪನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಮಾಯಾನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡಿಸಬೇಕು. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾವು, ಅದು ತೋರುವಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ಅದು ಹಗ್ಗವೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹಾವು ಇದ್ದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟುವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮಾಯಾವಿಯು ಹೊರಗೆ ಜನರಿಗೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಆನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅಗ್ಗೆ ನಿಜವಾಗಿರಲೂ ಇಲ್ಲ, ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟನ್ನು ಕಳಚಿದಮೇಲೆ ತೊಲಗುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ತೋರಿಕೆಗಳೋ, ಆ ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುತ್ತವೆ ; ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಅವು ನಿಜವಾಗಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಆಮೇಲೆ ಹೋಗುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಅಜ್ಞಾನದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತುರೀಯಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಿರುವದು. ತಾನು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಅದು ಇರುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಹೋಗುವದೂ ಇಲ್ಲ.

'ಪ್ರಪಂಚವು ಇದ್ದರೆ ಹೋಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು' ಎಂದು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ಈ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿರುತ್ತಾರೆ: ಅದು ಇದ್ದರೆ ಹೋದೀತೆ? ಇದ್ದದ್ದು ಹೋಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆ ? ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ಹೀಗೇಕೆ

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬರೆದರು ? 'ಇದ್ದರೆ ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು ; ಹೋಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಯಾವ ವಿವೇಕಿಯು ಆಡಿಯಾನು ?– ಎಂಬುದು ಶಂಕೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು 'ಈಗ ಇವೆ, ಕೆಲವು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗಬಹುದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು. ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳನ್ನು ಇದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಹೋಗುವದೆಂದಾಗಲಿ ಯಾರೂ ವ್ಯವಹರಿಸುವದಿಲ್ಲ; ಇದರಂತೆಯೇ ಈ ದ್ವೈತವೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವು ಹೋದಮೇಲೆಯೇ ಆತ್ಮನು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನಾಗುವನೆಂದು ಬಗೆಯುವದು ತಪ್ಪು. ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚರಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ– ಎಂದು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಂಕೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ವಿಕಲ್ಪೋ ವಿನಿವರ್ತೇತ ಕಲ್ಪಿತೋ ಯದಿ ಕೇನಚಿತ್ ।
ಉಪದೇಶಾದಯಂ ವಾದೋ ಜ್ಞಾತೇ ದ್ವೈತಂ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥ ೧೮ ॥

೧೮. ವಿಕಲ್ಪವು ಯಾರಿಂದಲಾದರೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದದ್ದರೆ ಹೋಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಈ ವಾದವು ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ; ತಿಳಿಸಿದಮೇಲೆ ದ್ವೈತವಿಲ್ಲ.

ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಭೇದವಂತೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ

ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆ : ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನೇ, ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. ಅನಾದಿಮಾಯೆಯಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ 'ನಾನು ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವೆನು' ಎಂಬ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಾವಿದ್ಯೆಗಳಿಂದಾದ ವಿಪರ್ಯಾಸವು ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶದಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗಲಾಗಿ 'ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚತುರೀಯಾತ್ಮನೇ ನಾನು, ಅಜನು ಅನಿದ್ರನು ಅಸ್ವಪ್ನನು ನಾನು' ಎಂದು ಆತ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವರು– ಎಂದಲ್ಲವೆ, ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವದರ ಸಾರವು ? ಹೀಗಾದರೆ ಈ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರುಗಳು– ಅವರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಶಿಷ್ಯರು– ಇಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿನ ದ್ವೈತವಾದರೂ ಇರಲೇಬೇಕಷ್ಟೆ ? ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಭೇದಗಳನ್ನಾದರೂ ನೀವು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ 'ಇಂಥ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಅಥವಾ ಇಂಥ ಗುರುವಿನಿಂದ ನನಗೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷಾದ್ವೈತಾತ್ಮಜ್ಞಾನವಾಯಿತು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಸುಳ್ಳೇ ಎಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ : ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದಂತೆ ಅಲ್ಲ, ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿವಿಕಲ್ಪಗಳು. ಇವನ್ನು ಯಾವ ಅಜ್ಞರೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ : ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಭೇದವನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ. ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವದಕ್ಕೆಂದು ಕೆಲಸಗಾರರು ಸಾರ್ವೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಮನೆಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಶಿಷ್ಯಾದಿಭೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಾರೋಪ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇಕೆಂತಲೇ ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಜ್ಞರಾಗಿರುವವರಿಗೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಶ್ರುತಿಯೂ ಆಚಾರ್ಯನೂ 'ನೀನು ಶಿಷ್ಯನು, ನಾನು ಶಾಸ್ತ್ರವು, ಅಥವಾ ಆಚಾರ್ಯನು ; ನಿನಗೆ ತತ್ತ್ವವು ತಿಳಿಯದು. ನಾನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ನೀನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ' ಎಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬೋಧಿಸುವವರಿಗೆ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬ ಅನುಭವವು ಇದ್ದೇಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಭೇದಕಲ್ಪನೆಯೇನೂ ಅವರಿಗೆ ಸಂಸಾರಕಾರಣವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಚದುರಂಗದ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು 'ಆನೆ', 'ಒಂಟೆ'– ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವಾಗಲೂ 'ಇವೆಲ್ಲ ಮರದಿಂದ ಮಾಡಿದವು ; ಇದು ನಿಜವಾಗಿ ಆನೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಒಂಟೆಯೂ ಅಲ್ಲ' ಎಂಬ ಅರಿವು ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆಟಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಗೆ ಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಆನೆ', 'ಒಂಟೆ'– ಮುಂತಾದ ಸಂಕೇತಗಳಿಂದಲೇ ವ್ಯವಹರಿಸುವರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ವೇದವೂ ಆಚಾರ್ಯರೂ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತೇ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಶಿಷ್ಯ– ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಇವು ಅಜ್ಞಾನಕಾರ್ಯವಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಅವು ಹೋಗಬೇಕಾದದ್ದೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ತುರೀಯಾತ್ಮನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸ್ಫುಟವಾಗಿಬಿಡುವದು. 'ತಿಳಿದಮೇಲೆ ದ್ವೈತವಿರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ದ್ವೈತವಿತ್ತು– ಎಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ ; ತಿಳಿದಾಗ 'ಇದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರಲೇಇಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗುವದು– ಎಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಒಬ್ಬನು ಮುಕ್ತನಾದರೆ ಸರ್ವಮುಕ್ತಿಯೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ

ಈ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆಯೂ ತಲೆಯೆತ್ತದಂತೆ ಆಗುವದು. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಒಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೆ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿ

ತಲ್ಲ!– ಎಂದು ಅಜ್ಞರು ಶಂಕಿಸುವರು. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ದ್ವೈತವೇ ಇಲ್ಲ; ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅದ್ವೈತನಾದ ತುರೀಯಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವವನು– ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಂಕಿಸುವವನೇ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಾದರೆ, ಒಬ್ಬನು ಹಾವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದು ಹೋದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಿಗೆ ಅದೇ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ ಭ್ರಾಂತಿಯುಂಟಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಂತೆ, ಒಬ್ಬ ಜೀವನು ತಾನು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಾತ್ಮನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡರೂ ಮಿಕ್ಕವರ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದೇ ಆತ್ಮನು ಸಪ್ರಪಂಚನೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತಿಪುರುಷನಿಗೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಯಾಗಿಯೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ; ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿವಿಕಲ್ಪಗಳು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. 'ಒಬ್ಬ ಜೀವನು ಮುಕ್ತನಾದರೂ ಇನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಜೀವರು ಇರುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೂ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ಅನೇಕ ಅವಿದ್ಯೆಗಳು ಇರಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲ!' ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವ ದಂತೂ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅದ್ವೈತವೇ ಇದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ದ್ವೈತವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದ ದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇದೆಯೆಂಬುದೂ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು 'ಒಂದು', 'ಅನೇಕ'– ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುವದು ಎಂಥ ಮೂಢತನ !

ಉಪಸಂಹಾರ

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ತುರೀಯಕಾರಿಕೆಗಳಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೆಂದರೆ, ಆತ್ಮ ನಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾರೂಪವಾದ ಪ್ರಪಂಚವಿರುವದೇಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾ- ನುಭವವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜೀವತ್ವವಾಗಲಿ, ಅವಸ್ಥಾಸಾಕ್ಷಿರೂಪವಾದ ಈಶ್ವರತ್ವ ವಾಗಲಿ, ಇರುವದೇಇಲ್ಲ. "ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಮಾಂ. ೨) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇವನು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ.

೫. ಮಾತ್ರಾತ್ರಯಕಾರಿಕೆಗಳು

ಉಪನಿಷತ್)

ಸೋಽಯಮಾತ್ಮಾಽಧ್ಯಕ್ಷರಮೋಂಕಾರೋಽಧಿಮಾತ್ರಂ ಪಾದಾ ಮಾತ್ರಾ ಮಾತ್ರಾಶ್ಚ ಪಾದಾ ಅಕಾರ ಉಕಾರೋ ಮಕಾರ ಇತಿ ॥೮॥

ಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನೋ ವೈಶ್ವಾನರೋಽಕಾರಃ ಪ್ರಥಮಾ ಮಾತ್ರಾಽಽಪ್ತೇರಾದಿಮತ್ತ್ವಾದ್ ವಾಪ್ನೋತಿ ಹ ವೈ ಸರ್ವಾನ್ ಕಾಮಾನ್ ಆದಿಶ್ಚ ಭವತಿ ಯ ಏವಂ ವೇದ ||೯||

ಸ್ವಪ್ನಸ್ಥಾನಸ್ತೈಜಸ ಉಕಾರೋ ದ್ವಿತೀಯಾ ಮಾತ್ರೋತ್ಕರ್ಷಾ-ದುಭಯತ್ವಾದ್ವೋತ್ಕರ್ಷತಿ ಹ ವೈ ಜ್ಞಾನಸಂತತಿ ಸಮಾನಶ್ಚ ಭವತಿ ನಾಸ್ಯಾಬ್ರಹ್ಮವಿತ್ ಕುಲೇ ಭವತಿ ಯ ಏವಂ ವೇದ ||೧೦||

ಸುಷುಪ್ತಸ್ಥಾನಃ ಪ್ರಾಜ್ಞೋ ಮಕಾರಸ್ತೃತೀಯಾ ಮಾತ್ರಾ ಮಿತೇರಪೀತೇರ್ವಾ ಮಿನೋತಿ ಹ ವಾ ಇದಗ್ಂ ಸರ್ವಮಪೀತಿಶ್ಚ ಭವತಿ ಯ ಏವಂ ವೇದ ||೧೧||

ಅತ್ರೈತೇ ಶ್ಲೋಕಾ ಭವನ್ತಿ—

ವಿಶ್ವಸ್ಯಾತ್ವವಿವಕ್ಷಾಯಾಮಾದಿಸಾಮಾನ್ಯಮುತ್ಕಟಮ್ ।
ಮಾತ್ರಾಸಂಪ್ರತಿಪತ್ತೌ ಸ್ಯಾದಾಪ್ತಿಸಾಮಾನ್ಯಮೇವ ಚ ॥೧೯॥

೧೯. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಿರುತ್ತವೆ: ವಿಶ್ವನಿಗೆ ಅತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಇಚ್ಛೆಯಿರುವಲ್ಲಿ, ಮಾತ್ರೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಾಗ, ಆದಿತ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಉತ್ಕಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಆಪ್ತಿಸಾಮಾನ್ಯವೂ ಉತ್ಕಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಓಂಕಾರದ ಅಕಾರರೂಪವಾದ ಮಾತ್ರೆ

ಪಾದತ್ರಯಶ್ರುತಿಯ ವಿವರಣೆಯ ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಈವರೆಗೆ ಕೊಟ್ಟದ್ದಂತೆ ಈಗ ಮಾತ್ರಾತ್ರಯಶ್ರುತಿಯ ವಿವರಣೆಯ ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗುವದು. ಈವರೆಗೆ ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಪಾದಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದ ವಿಶ್ವಾದಿಪಾದಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಓಂಕಾರದ ಮಾತ್ರೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವದು. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತುರೀಯಾತ್ಮನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಅಭಿಧೇಯವಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥವೋ, ಅವನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾದಿಪಾದಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿ ಹೇಗೆ ಅಪವಾದಮಾಡಲಾಯಿತೋ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಓಂಕಾರವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಅಭಿಧಾನವಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಅದರಲ್ಲಿ ಅಕಾರಾದಿಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿ ಅಪವಾದಮಾಡಲಾಗುವದು. ಇದರ ವಿವರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕನೆಯ

ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗುವದು. ಈಗ ಓಂಕಾರದ ಅಕಾರಮಾತ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗುವದು.

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ವಿಶ್ವನು ನಿಜವಾಗಿ ತುರೀಯನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನ ಪ್ರಥಮಪಾದವೆಂದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತೋ, ಹಾಗೆಯೇ ತುರೀಯವೆಂಬ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಓಂಕಾರವೆಂದು ಹಿಡಿದು, ಅದೇ ವಿಶ್ವನನ್ನು–ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯವಿಭಾಗರಹಿತವಾದ ಓಂಕಾರವೇ ಅವನಾಗಿದ್ದರೂ –ಓಂಕಾರದ ಅಕಾರರೂಪವಾದ ಮಾತ್ರೆಯೆಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಸೌಕರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವನನ್ನು ಅಕಾರವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವಾಗ ಆದಿತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ಆಪ್ತಿ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕು. ವಿಶ್ವನು ಹೇಗೆ ಆದಿ, ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಆಪ್ತಿ (ವ್ಯಾಪ್ತಿ)ಯುಳ್ಳವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು, ವಿಶ್ವನಿಗೂ ಅಕಾರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ವೈಶ್ವಾನರನು ಸರ್ವಜಗತ್ತನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವಂತೆ ಅಕಾರವೇ ಸರ್ವ ವರ್ಣಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ತುರೀಯನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವವನಿಗೆ ವೈಶ್ವಾನರನು ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಅಕಾರವು ಮೊದಲನೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ.

ತೈಜಸಸ್ಯೋತ್ವವಿಜ್ಞಾನ ಉತ್ಕರ್ಷೋ ದೃಶ್ಯತೇ ಸ್ಫುಟಮ್ ।
ಮಾತ್ರಾಸಂಪ್ರತಿಪತ್ತೌ ಸ್ಯಾದುಭಯತ್ವಂ ತಥಾ ವಿಧಮ್ ॥೨೦॥

೨೦. ತೈಜಸನನ್ನು ಉತ್ವವೆಂದು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ, ಉಕಾರರೂಪ ಮಾತ್ರೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಾಗ, ಉತ್ಕರ್ಷವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಉಭಯತ್ವವೂ ಹಾಗೆಯೇ.

ಉಕಾರರೂಪವಾದ ಮಾತ್ರೆ

ಹಿಂದೆ ವಿಶ್ವಾಭಿನ್ನವಾದ ಅಕಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತೈಜಸಾಭಿನ್ನವಾದ ಉಕಾರವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಮಕಾರಭಾವೇ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ಯ ಮಾನಸಾಮಾನ್ಯಮುತ್ಕಟಮ್ ।
ಮಾತ್ರಾಸಂಪ್ರತಿಪತ್ತೌ ತು ಲಯಸಾಮಾನ್ಯಮೇವ ಚ [೨೧]

೨೧. ಪ್ರಾಜ್ಞನು ಮಕಾರವಾಗುವಲ್ಲಿ, (ಮಕಾರವೆಂಬ) ಮಾತ್ರೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯಾದರೋ, ಮಾನ ಎಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯೂ ಲಯವೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯೂ ಉತ್ಕಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮಕಾರರೂಪಮಾತ್ರೆ

ಪ್ರಾಜ್ಞಾಭಿನ್ನವಾದ ಮಕಾರವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಮಾತ್ರೆಗಳಂತೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಅಕಾರೋಕಾರಮಕಾರಗಳಿಗೂ ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರಿಗೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಅಕಾರಾದಿಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು "ಅವರು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭಿದೇಯರಾಗಿರುವಂತೆ ಅಕಾರಾದಿಗಳು ಅವರ ಅಭಿಧಾನಗಳಾಗಿವೆ, ಅವರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿಧಾನವಾಗಲಿ ಅಭಿಧೇಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಭಾವಿಯ ಮೇಲಿರುವವನು ಇದು ಇಷ್ಟು ಆಳವೆಂದೂ ಭಾವಿಯ ತಳದಲ್ಲಿರುವವನು ಇದು ಇಷ್ಟು ಎತ್ತರವೆಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸಿದರೂ ಆಳ, ಎತ್ತರ–ಎಂಬ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಎರಡೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ" ಎಂದು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ.

ತ್ರಿಷು ಧಾಮಸು ಯಸ್ತುಲ್ಯಂ ಸಾಮಾನ್ಯಂ ವೇತ್ತಿ ನಿಶ್ಚಿತಃ ।
ಸ ಪೂಜ್ಯಃ ಸರ್ವಭೂತಾನಾಂ ವನ್ದ್ಯಶ್ಚೈವ ಮಹಾಮುನಿಃ [೨೨]

ಅಕಾರೋ ನಯತೇ ವಿಶ್ವಮುಕಾರಶ್ಚಾಪಿ ತೈಜಸಮ್ ।
ಮಕಾರಶ್ಚ ಪುನಃ ಪ್ರಾಜ್ಞಂ ನಾಮಾತ್ರೇ ವಿದ್ಯತೇ ಗತಿಃ [೨೩]

೨೨–೨೩. ಮೂರು ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಯಾವನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ (ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವನೋ, ಅವನು ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೂ ಪೂಜ್ಯನು). ಆ ಮಹಾಮುನಿಯೇ ವಂದ್ಯನೂ (ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ). ಅಕಾರವು ವಿಶ್ವನಲ್ಲಿಗೆ ಒಯ್ಯುವದು; ಉಕಾರವು ತೈಜಸನಲ್ಲಿಗೆ ಒಯ್ಯುವದು; ಮತ್ತು ಮಕಾರವಾದರೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿಗೆ ಒಯ್ಯುವದು. ಅಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಗತಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಮಾತ್ರಾಜ್ಞಾನದ ಫಲ

ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ವಿಶ್ವನಿಗೂ ಅಕಾರಕ್ಕೂ, ತೈಜಸನಿಗೂ ಉಕಾರಕ್ಕೂ, ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೂ ಮಕಾರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು ಇವೆರಡೂ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದೇ ಎಂದು "ಅತ್ತಿತ್ತ ಕಿರಣಗಳನ್ನು ಪಸರಿಸುವ ರತ್ನವು ಒಂದೇ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಿರಣಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ನಿಟ್ಟಿಸಿನೋಡಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ರತ್ನಪರೀಕ್ಷಕನಂತೆ ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಗಳೆರಡೂ ಸೇರಿದ ಒಟ್ಟು ರಾಶಿಯನ್ನು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ವಿಶ್ವನೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನೇ ಅಕಾರವು ವಿಶ್ವನಲ್ಲಿಗೆ ಒಯ್ಯುವದು ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವನು ಸ್ಥಿರಚರ ಸಮೂಹಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯಕಿರಣಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಸ್ಥೂಲಭೋಗಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಂದೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇವನೇ ತೈಜಸ, ಮತ್ತು ಪ್ರಾಜ್ಞ–ಇವರ ಮೂಲಕ ಓಂಕಾರಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲನೆಯ ಉಪಾಯವಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಆದಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ–ಎಂದು ಮನಗಂಡವನನ್ನು ಅಕಾರವು ವಿಶ್ವನಲ್ಲಿಗೆ ಒಯ್ಯುವದು. ಹೀಗೆ ಅಕಾರಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಮೊದಲು ಈ ಓಂಕಾರಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು, "ನಾನು ವೈಶ್ವಾನರನು" ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆಯೇ ಉ ಎಂಬ ಮಾತ್ರೆಯ ಅರ್ಥದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅಕಾರದ ಉತ್ಕರ್ಷದಿಂದ ಉಕಾರವು ಎದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ವೈಶ್ವಾನರನಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಂಶವನ್ನು ಉತ್ಕರ್ಷಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ತೈಜಸನೇ ಉಳಿಯುವಂತೆಯೂ ಉಕಾರವು ಅಕಾರಕ್ಕೂ ಮಕಾರಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ತೈಜಸನು ವೈಶ್ವಾನರನಿಗೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಕಾರವನ್ನು ಉಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ವೈಶ್ವಾನರನನ್ನು ತೈಜಸನಲ್ಲಿಯೂ ಲಯಮಾಡಿಕೊಂಡವನನ್ನು ಉಕಾರವು ತೈಜಸನಲ್ಲಿಗೆ ಒಯ್ಯುವದು ; ನಾನೇ "ಸ್ವಪ್ನಾಂತರ್ಗತನಾದ ಸರ್ವಪ್ರಪಂಚೋಪಹಿತನಾದ ತೈಜಸನು ಅಥವಾ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭನು" ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಮಕಾರಕ್ಕೂ ಮಾನ(ಅಳತೆ)ಲಯ ಎಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡವನಿಗೆ ಮಕಾರವು 'ಯಾವ ದೇಶಕಾಲವಸ್ತು ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣತ್ವವೊಂದೇ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಜ್ಞನು, ಅವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮನು, 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವದು. ತೈಜಸನು ಪ್ರಾಜ್ಞನ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಓಂಕಾರಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ದ್ವಾರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎರ

ಡನೆಯ ಮಾತ್ರೆ, ಹೀಗೆಯೇ ವಿಶ್ವತೈಜಸರನ್ನು ಲಯಗೊಳಿಸಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಕ ಮಾಡಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಓಂಕಾರಾತ್ಮನ ಮೂರನೆಯ ಮಾತ್ರೆಯು.

ಈ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಮಂದಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆ ಎಂದು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು.

೬. ಪ್ರಣವಕಾರಿಕೆಗಳು

ಅಮಾತ್ರಶ್ಚತುರ್ಥೋಽವ್ಯವಹಾರ್ಯಃ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಃ ಶಿವೋಽದ್ವೈತ ಏವಮೋಂಕಾರ ಆತ್ಮೈವ ಸಂವಿಶತ್ಯಾತ್ಮನಾತ್ಮಾನಂ ಯ ಏವಂ ವೇದ ॥ ೧೨ ॥

ಅತ್ರೈತೇ ಶ್ಲೋಕಾ ಭವನ್ತಿ-

ಓಙ್ಕಾರಂ ಪಾದಶೋ ವಿದ್ಯಾತ್ ಪಾದಾ ಮಾತ್ರಾ ನ ಸಂಶಯಃ ।
ಓಙ್ಕಾರಂ ಪಾದಶೋ ಜ್ಞಾತ್ವಾ ನ ಕಿಞ್ಚಿದಪಿ ಚಿನ್ತಯೇತ್ ॥೨೪॥

೨೪. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ: ಓಂಕಾರವನ್ನು ಪಾದಪಾದವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಪಾದಗಳೇ ಮಾತ್ರೆಗಳೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಓಂಕಾರವನ್ನು ಪಾದಪಾದವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಏನನ್ನೂ ಚಿಂತಿಸಲಾರನು.

ಪರಮಾರ್ಥೋಂಕಾರಜ್ಞಾನಿಯು ತೃಕೃತ್ಯನು ; ಅಭಿಧಾನ, ಅಭಿಧೇಯ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರಾತೀತತತ್ತ್ವವೇ ಓಂಕಾರವು

ಅಕಾರವೆಂಬ ಮಾತ್ರೆಗೂ ವೈಶ್ವಾನರನೆಂಬ ಪಾದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಅಕಾರವೆಂಬುದು ಅಭಿಧಾನವೆಂದೂ ವೈಶ್ವಾನರನು ಅದಕ್ಕೆ ಅಭಿಧೇಯನೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಓಂಕಾರವೆಂದರೆ ತುರೀಯಾತ್ಮನೇ ; ಓಂಕಾರದ ಮಾತ್ರೆಗಳೆಂದರೆ ತುರೀಯನ ಮಾತ್ರೆಗಳೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಪಾದಪಾದವಾಗಿ, ಅಥವಾ ಮಾತ್ರೆಮಾತ್ರೆಯಾಗಿ-ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ

–ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪಾದಪಾದವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದರೆ ವಿಶ್ವನು ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ತೈಜಸನೇ, ಆ ತೈಜಸನು ಪ್ರಾಜ್ಞನು. ಪ್ರಾಜ್ಞನು ನಿಜವಾಗಿ ತುರೀಯನೇ ಅಥವಾ ಓಂಕಾರವೇ– ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು.

ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಪಾದವನ್ನು ಅಥವಾ ಮಾತ್ರೆಯನ್ನು– ಲಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅರಿತವನಿಗೆ ಅರಿಯಬೇಕಾದದ್ದಾಗಲಿ, ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಾಗಲಿ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಿತ್ಯನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ, ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಾತೀತವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಪರಮಾರ್ಥವೇ ' ನಾನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡವನು ಪ್ರಮಾತೃವಾಗಿ ಅಥವಾ ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಏನನ್ನೂ ಚಿಂತಿಸದೆ ಇರುವವನು, ಎಂದರೆ ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಅನಿಷ್ಟನಿವೃತ್ತಿಯ ಚಿಂತೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಓಂಕಾರಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಶರೀರವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಶರೀರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಬೇಡವಾದದ್ದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಿಂತೆಯು ಅವನಿಗೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ, ಸಂಸಾರಿತ್ವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಾಗಲಿ ತನಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಇಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ಚಿಂತೆಯಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಆಗಬಾರದೆಂಬ ಅನಿಷ್ಟದ ಪರಿಹಾರದ ಚಿಂತೆಯಾಗಲಿ ಇರುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿತಂತಾಗಿರುವದು, ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗಿರುವದು.

ಯುಂಜೀತ ಪ್ರಣವೇ ಚೇತಃ ಪ್ರಣವೋ ಬ್ರಹ್ಮ ನಿರ್ಭಯಮ್ ।
ಪ್ರಣವೇ ನಿತ್ಯಯುಕ್ತಸ್ಯ ನ ಭಯಂ ವಿದ್ಯತೇ ಕ್ವಚಿತ್ ॥ ೨೫ ॥
ಪ್ರಣವೋ ಹ್ಯಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಣವಶ್ಚ ಪರಃ ಸ್ಮೃತಃ ।
ಅಪೂರ್ವೋಽನನ್ತರೋಽಬಾಹ್ಯೋಽನಪರಃ ಪ್ರಣವೋಽವ್ಯಯಃ ॥ ೨೬ ॥

೨೫–೨೬. ಪ್ರಣವದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವನ್ನು ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪ್ರಣವವೇ ನಿರ್ಭಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಪ್ರಣವದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು) ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಎತ್ತಲೂ ಭಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಣವವೇ ಕಡಿಮೆಯ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಪ್ರಣವವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬ್ರಹ್ಮವು. ಪ್ರಣವವೇ ಹಿಂದಿಲ್ಲದ್ದು ಮುಂದಿಲ್ಲದ್ದು, ಒಳಗಿಲ್ಲದ್ದು, ಹೊರಗಿಲ್ಲದ್ದು, ಅವ್ಯಯವಾದದ್ದು.

ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಓಂಕಾರವೇ ಪರಾಪರಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದಾದದ್ದು

ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಓಂಕಾರದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೊಗಳಿರುತ್ತದೆ. ಮಂದಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ 'ಇಂಥಿಂಥ ನಾಮರೂಪೋಪಾಧಿಯಿಂದಾದ ಗುಣಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ್ದೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿರಿ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವೂ ಈ ಪ್ರಣವವೇ, ಓಂಕಾರವೇ. ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' ಎಂದು ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೂ ಇದೇ. ಈ ಪ್ರಣವವೇ ಸೋಪಾಧಿಕವಾಗಿ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ನಿರುಪಾಧಿಕವಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಓಂಕಾರವೆಂಬ ಪ್ರತೀಕದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪರಾಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವವರಿಗೆ ಆಯಾ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು (ಪ್ರ. ೨ರಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಈ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವಕ್ಕೂ 'ಪ್ರಣವ' ವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಲಕ್ಷಣೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಪರಬ್ರಹ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ, ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರೊಳಗೆ ಬೇರೆಯ ಜಾತಿಯದು ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿಯೂ ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅವ್ಯಯವು ; ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ಷೀಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಇದರೊಳಗಾಗಲಿ ಹೊರಗಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ (ಮುಂ ೨-೧-೨). ಅಖಂಡೈಕರಸವಾದ ಚಿನ್ಮಾತ್ರವೇ ಇದಲ್ಲವೆ?

ಸರ್ವಸ್ಯ ಪ್ರಣವೋ ಹ್ಯಾದಿರ್ಮಧ್ಯಮನ್ತಸ್ತಥೈವ ಚ ।
ಏವಂ ಹಿ ಪ್ರಣವಂ ಜ್ಞಾತ್ವಾ ವ್ಯಶ್ನುತೇ ತದನನ್ತರಮ್ ॥೨೭॥

೨೭. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಣವವೇ ಮೊದಲು, ನಡುವೆ. ಮತ್ತು ಕೊನೆ. ಹೀಗೆಂದೇ ಪ್ರಣವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಅನಂತರವಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಒಳಹೊಗುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಣವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಣವಾತ್ಮತ್ವವೇ ಫಲ

ಮಾಯಾವಿಯು ಕಲ್ಪಿಸಿ ತೋರಿಸುವ ಆನೆಯಂತೆಯೂ ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನಂತೆಯೂ ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯ ನೀರಿನಂತೆಯೂ ಕನಸಿನಂತೆಯೂ ಸುಳ್ಳುಸುಳ್ಳಾಗಿಯೆ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುವದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಈ ಪ್ರಣವವೇ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಗಳು : ಈ

ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥಪ್ರಣವದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಅನಂತರವಾಗಿಯೇ, ನಡುವೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಕಾಲವ್ಯವಧಾನವಿಲ್ಲದೆಯೇ, ಆ ಪ್ರಣವದೊಳಗೆ ಹೊಗುವನು. ಅಥವಾ ಹೊಗುವನೆಂದೇಕೆ ಹೇಳಬೇಕು ? ನಿಜವಾಗಿ ತಾನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಆ ಪ್ರಣವದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವೆನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಗುವನೆಂಬ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ತಿಳಿಸಿದೆ ಎಂದರಿಯಬೇಕು.

ಪ್ರಣವಂ ಹೀಶ್ವರಂ ವಿದ್ಯಾತ್ ಸರ್ವಸ್ಯ ಹೃದಯೇ ಸ್ಥಿತಮ್ ।
ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿನಮೋಙ್ಕಾರಂ ಮತ್ವಾ ಧೀರೋ ನ ಶೋಚತಿ ॥೨೮

೨೮. ಪ್ರಣವವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಈಶ್ವರನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಓಂಕಾರವು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯೆಂದು ಅರಿತಿರುವ ಧೀರನು ಶೋಕಿಸುವದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಣವವೇ ಸರ್ವರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನು

ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರುಗಳ ಹೃದಯದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ಮೃತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೆ ಆಸರೆಯಾಗಿರುವ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಈಶ್ವರನೇ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ತುರೀಯಾತ್ಮನೇ, ಪ್ರಣವವೆಂದರಿಯಬೇಕು. 'ಈ ವಿಶ್ವಕರ್ಮನಾದ ಮಹಾತನಾದ ದೇವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಜನರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುತ್ತಿರುವನು' (ಶ್ವೇ. ೪-೧೭), 'ಆ ಈ ಆತ್ಮನೇ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವಾತನು' (ಛಾಂ. ೮-೩-೩)- ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗಳೂ "ಅರ್ಜುನನೆ, ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವನು" (ಗೀ. ೧೮-೬೧) ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುವವು.

ಹೀಗೆ ಆಕಾಶದಂತೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ಓಂಕಾರವೇ ಎಂದು 'ಇಗೋ, ಈ ನಾನೇ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾದ ತುರೀಯಾತ್ಮಪ್ರಣವವು' ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡ ವಿವೇಕಿಯು ಎಂದಿಗೂ ಶೋಕಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ ತಾನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಶೋಕಕ್ಕೆ ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಶೋಕಿಸುವದಿಲ್ಲ' (ಛಾಂ. ೭-೧-೩) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು.

ಅಮಾತ್ರೋಽನನ್ತಮಾತ್ರಶ್ಚ ದ್ವೈತಸ್ಯೋಪಶಮಃ ಶಿವಃ ।
ಓಙ್ಕಾರೋ ವಿದಿತೋ ಯೇನ ಸ ಮುನಿರ್ನೇತರೋ ಜನಃ ॥೨೯

೩೯. ಅಮಾತ್ರವಾದ ಅನಂತಮಾತ್ರವಾದ ದ್ವೈತದ ಉಪಶಮವಾಗಿರುವ ಮಂಗಳಕರವಾದ ಓಂಕಾರವು ಯಾವನಿಗೆ ವಿದಿತವಾಗಿರುವದೊ ಅವನೇ ಮುನಿ, ಉಳಿದ ಜನವಲ್ಲ.

ಅಮಾತ್ರಪ್ರಣವವೇ ಅಪಾದತುರೀಯ

ಈಗ ಕೊನೆಯ ಮಂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ಉಪನಿಷದರ್ಥದ ಸರ್ವಸಾರವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತಿದಾರೆ :

ಈ ಓಂಕಾರರೂಪವಾದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು ಅಮಾತ್ರವು, ಮಾತ್ರೆಗಳಿಲ್ಲದ್ದು ; ಅಕಾರ, ಉಕಾರ, ಮಕಾರ–ಎಂಬ, ವಿಶ್ವತೈಜಸಪ್ರಾಜ್ಞರೆಂಬ, ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೂಪವಿಲ್ಲದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ವಿಶ್ವಾದಿಗಳ ರೂಪವು ಈ ಪರಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ಅವುಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ.

ಇದು ಮಾತ್ರೆಯೇ ಇಲ್ಲದ್ದು ; ಅಲ್ಲದೆ ಅನಂತಮಾತ್ರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗಾಗಲಿ ಗೋಚರವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇದು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತೆಂಬ ಪರಿಚ್ಛೇದವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಭವಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಇದು ದ್ವೈತದ ಉಪಶಮವು ; ಅವಸ್ಥೆ, ಅವಸ್ಥಾವಂತ ಎಂಬ ವಿಭಾಗರೂಪವಾದ ದ್ವೈತವಾಗಲಿ, ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯವಿಭಾಗರೂಪವಾದ ದ್ವೈತವಾಗಲಿ, ಇಲ್ಲದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದುಃಖವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿವವು. ಸರ್ವಸಂಸಾರಧರ್ಮರಹಿತವಾದ ಪರಮಾನಂದರೂಪವಿದು.

ಈ ಹೇಳಿದಂಥ ಅದ್ವೈತವಾದ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಯಾವನು ಅರಿತಿರುವನೋ ಆತನೇ ಮುನಿಯು, ಮಿಕ್ಕವರಲ್ಲ. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅನಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯದ ನಿರಾಸವನ್ನೂ ನಿಃಶೇಷವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವಾತನು ಮುನಿಯಾಗುವನು, ಅದರ ಫಲವಾಗಿರುವ ಆನಂದರೂಪವಾದ ಮೌನವನ್ನು ಪಡೆದಾತನಾಗುವನು ಎಂದು (ಬೃ. ೩–೫–೧) ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. 'ಮೌನಾನ್ನ ಸ ಮುನಿರ್ಭವತಿ ನಾರಣ್ಯವಸನಾನ್ಮುನಿಃ | ಸ್ವಲಕ್ಷಣಂ ತು ಯೋ ವೇದ ಸ ಮುನಿಶ್ರೇಷ್ಠ ಉಚ್ಯತೇ||' (ಮಹಾಭಾರತ ಉದ್ಯೋಗ, ೪೩–೬೦) ಎಂದಿರುವಂತೆ ವಾಙ್ಮೌನಮಾತ್ರದಿಂದ ಮುನಿಯಾಗಲಾರನು, ವನವಾಸಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೂ ಮುನಿಯಾಗಲಾರನು ; ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನೇ ಮುನಿಶ್ರೇಷ್ಠನೆನಿಸುವನು.

ಆಗಮಪ್ರಕರಣದ ಸಾರ

೧-೫. ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹೊರಅರಿವಿನ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಶ್ವನೆಂದು ಹೆಸರು. ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಒಳಅರಿವಿನ ಆತ್ಮನಿಗೆ ತೈಜಸನೆಂದು ಹೆಸರು. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬರಿಯರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪ್ರಾಜ್ಞನೆಂದು ಹೆಸರು. ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೇ ಹೀಗೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವನು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅರಿಯುವ ವಿಶ್ವನು, ಮನಸ್ಸಿನಮೂಲಕ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ತೈಜಸನು, ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಅನುಭವವೂ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಾಜ್ಞನು– ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವನು, ಸ್ಥೂಲವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಭೋಗವು ವಿಶ್ವನಿಗೆ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿಷಯಗಳ ಭೋಗವು ತೈಜಸನಿಗೆ, ವಿಷಯಭೋಗದ ಆಯಾಸವಿಲ್ಲದ ಆನಂದಭೋಗವು ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ– ಹೀಗೆ ಭೋಗಗಳ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವನು.

೬-೯. ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಆತ್ಮನಾದ ಪ್ರಾಣನೇ ಜಗತ್ಸ್ರಷ್ಟೃವಾದ ಪ್ರಾಣನು. ಆ ಪ್ರಾಣನಿಂದಲೇ ಚೇತನಾಚೇತನಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟುವದು. ಪ್ರಾಣನು ಜಗದ್ರೂಪನಾಗುವ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಾದಿಗಳು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಸ್ವಭಾವವೊಂದಲ್ಲದೆ ಈ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವದೂ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ.

೧೦-೧ . ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ– ಎಂಬ ಮೂರು ರೂಪಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಈ ಮೂರು ರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯವನಾದ ತುರೀಯನು. ನಾಲ್ಕನೆಯವನು; ಅದ್ವಿತೀಯನು. ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದ್ದೆಂಬ ಕಾರಣಾಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ; ವಿಶ್ವತೈಜಸರಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರಣವೂ ಇದರಿಂದಾಗುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವೆಂಬ ಕಾರ್ಯಾಜ್ಞಾನವೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾರಣಾಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ನಿದ್ರೆಯಾಗಲಿ ಕಾರ್ಯಾಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಕನಸಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಎಚ್ಚರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವವನು ತುರೀಯನು. ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವನು.

೧೬-೧೮. ಜೀವನಿಗೆ ಅನಾದಿಮಾಯೆಯಿಂದ ಅಜ್ಞಾನ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ಕನಸು ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವನಲ್ಲಿ ಇವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ್ದು, ಯಾವ ನಿದ್ರೆಯಾಗಲಿ ಕನಸಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ್ದು, ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ್ದು– ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗುವದು. ಈಗ ಅವಸ್ಥೆಗಳು, ವಿಶ್ವತೈಜಸಾದಿ ರೂಪಗಳು ಎಂಬ ಪ್ರಪಂಚವಿದೆಯೆಂದೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದು ಹೋಗುವದೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅದ್ವೈತನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ– ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಅದ್ವೈತಪ್ರಾಪ್ತಿಯು, ಈ

ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಗುರು, ಅದನ್ನರಿಯುವ ಶಿಷ್ಯ– ಎಂಬ ಭೇದವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಈ ಭೇದವು ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೆ ನಿಜವೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಬಳಿಕ ಈ ಭೇದವೂ ಮಾಯಾಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

೧೯–೨೩. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಾಚ್ಯವಾಚಕರೂಪವಾದ ಭೇದವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ವಾಚ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವು, ವಾಚಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ಓಂಕಾರವು. ವಾಚ್ಯವಾಚಕವಿಭಾಗರಹಿತನಾದ ತುರೀಯಾತ್ಮನನ್ನು ಓಂಕಾರವೆಂದಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗಲಿ ಕರೆಯುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ–ಎಂಬ ಪಾದಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಓಂಕಾರರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಕಾರ, ಉಕಾರ, ಮಕಾರ-ಎಂಬ ಪಾದವಾಚಕಗಳಾದ ಮಾತ್ರೆಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವವು. ಕಲ್ಪಿತಪಾದಗಳಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದ ತುರೀಯಾತ್ಮನೇ ಕಲ್ಪಿತಮಾತ್ರೆಗಳಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಓಂಕಾರವು. ತುರೀಯತತ್ತ್ವವು ಪಾದವೂ ಅಲ್ಲ, ಮಾತ್ರೆಯೂ ಅಲ್ಲ.

೨೪–೨೯. ಇಂಥ ವಾಚ್ಯವಾಚಕಭಾವವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಓಂಕಾರವೇ ಪ್ರಣವವು. ಇದನ್ನು ಪಾದಗಳು, ಮಾತ್ರೆಗಳು– ಎಂಬ ಕಲ್ಪಿತೋಪಾಯದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಅಂಜಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುವದೂ ಈ ಪ್ರಣವವನ್ನೇ. ಇದು ಆದಿಮಧ್ಯಾಂತರಹಿತವಾದದ್ದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆದಿಮಧ್ಯಾಂತವು ಇದೇ. ಇದೇ ಜೀವರ ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವ ಈಶ್ವರನೆಂಬುದು. ಈ ಅಮಾತ್ರವಾದ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವಾದ ಓಂಕಾರವನ್ನು ಯಾವನು ಅರಿತಿರುವನೋ ಅವನೇ ಮುನಿಯು.

ಕಾರಿಕೆಗಳ ವರ್ಣಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣ

೧. ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಸಂಬಂಧ

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು 'ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನು, ಅದ್ವೈತನು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ 'ಜ್ಞಾತೇ ದ್ವೈತಂ ನ ವಿದ್ಯತೇ' ಅರಿತು ಕೊಂಡರೆ ದ್ವೈತವಿರುವದಿಲ್ಲ–ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆದು ತುರೀಯಾತ್ಮರೂಪವಾದ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಕಾಣುವದು, ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುವದು, ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣುವದು–ಎಂಬ ಯಾವ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು (೭ನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ) ತಿಳಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಇದರಂತೆ ಅದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಭಿಧಾನಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಓಂಕಾರವೆಂದು ಕರೆದು ಮಾತ್ರಾರಹಿತವಾದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಕಾರ, ಉಕಾರ, ಮಕಾರ–ಎಂದು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಿದ ಯಾವ ವಾಕ್ಪ್ರಪಂಚವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ (ಮಂ. ೧೨) ತಿಳಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯರೂಪವಾದ ಯಾವ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವೂ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಹೇಗೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೇ 'ಜ್ಞಾತೇ ದ್ವೈತಂ ನ ವಿದ್ಯತೇ' (ಕಾ. ೧–೧೮), 'ದ್ವೈತಸ್ಯೋಪಶಮಃ ಶಿವಃ' (ಕಾ. ೨೯)–ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು 'ತನಗೆರಡನೆಯ ದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಒಂದು' (ಛಾಂ. ೬–೨–೧) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇದು.

ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವಾಗ ಈ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಾವು ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದು 'ಆಗಮ ಮಾತ್ರ'ವು, ಉಪದೇಶಕ್ರಮದಿಂದ ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದು. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕಕ್ರಮವನ್ನು –ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಯನ್ನು– ಅನುಸರಿಸಿ ತುರೀಯತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಓಂಕಾರವೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವು ನಮ್ಮೆಗಳ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅದನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ಅರಿಯದೆ ಜನರು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾಗ ರಿತಾದ್ಯವಸ್ಥಾನುಭವವನ್ನೂ, ಅಭಿಧೇಯತ್ವವನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿಕೊಂಡಿರು ವರು. ಆ ಅಧ್ಯಾರೋಪವು– ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವ ಸ್ವರೂಪವು– ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮ ನಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ

ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಮನನರಿಕೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಯಾರಿಗೆ ವೇದಾಂತಾರ್ಥವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಪ್ರ ಕ ರ ಣ ವ ನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣವು ಆಗಮಪ್ರಧಾನವಾಗಿತ್ತು ; ಇದು ಉಪಪತ್ತಿಪ್ರಧಾನ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಉಪಪತ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಯುಕ್ತಿಗಳ ನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ, ವೇದಾಂತದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಕಾರಿಕೆಗಳ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಹೋಗು ವೆವು. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಜಾಗರಿತಸ್ವಪ್ನಗಳೆರಡರ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ಆತ್ಮನನ್ನು "ಸಪ್ತಾಂಗ ಏಕೋನ ವಿಂಶತಿಮುಖಃ" (ಏಳು ಅಂಗಗಳುಳ್ಳವನು, ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ದ್ವಾರಗಳುಳ್ಳವನು) (ಮಾಂ. ೩, ೪) ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿತ್ತು. ಆ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಎಚ್ಚರ. ಕನಸು-ಎಂಬ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಉಪಹಿತನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಎರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ, ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಗೆ ಕನಸಿಗಿಂತ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲ -ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತ್ತು. ಅದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ? ಎಚ್ಚರವು ಸತ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದೆ, ಕನಸು ಹುಸಿತೋರಿಕೆ-ಎಂಬುದು ಸರ್ವವಿದಿತವಾಗಿದೆಯಲ್ಲ!- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧ ದಿಂದಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ-ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಎಚ್ಚರವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಲೇ ವೈತಥ್ಯ-ಜಾಗರಿತವೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವ-ಪ್ರಕ ರಣವಿದು ಎಂದು ಅನ್ವರ್ಥನಾಮವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

೨. ಸ್ವಪ್ನವೈತಥ್ಯಕಾರಿಕೆಗಳು

ವೈತಥ್ಯಂ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ಸ್ವಪ್ನ ಆಹುರ್ಮನೀಷಿಣಃ ।
ಅನ್ತಃಸ್ಥಾನಾತ್ತು ಭಾವಾನಾಂ ಸಂವೃತತ್ವೇನ ಹೇತುನಾ ॥೧॥

೧. ಭಾವಗಳು ಒಳಗೆ ಸಂವೃತವಾಗಿರುವವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ಪಂಡಿತರು ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಗಳಿಗೂ ವೈತಥ್ಯವನ್ನು ಹೇಳು ತ್ತಾರೆ.

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ತಕ್ಕಷ್ಟು ದೇಶವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆ

'ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭಾವಗಳು ಒಳಗೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಹೊರಗಿನ, ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಭಾವಗಳೆರಡನ್ನು ವಿತಥ-ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಹುಸಿ-ಎಂದೇ ಪಂಡಿತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ'. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಆಮೇಲೆ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರವೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೆಲವರು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಸ್ವಪ್ನವೂ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಬಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಂಡದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ವಿವೇಕಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ?-ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೇತುವು ಯಾವದೆಂದರೆ 'ಒಳಗೆ ಇರುವದರಿಂದ' ಶರೀರದ ಒಳಗೆ ಇರುವದರಿಂದ ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಭಾವ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ಒಂದು ಕೋಣೆಯೊಳಗೆ ಇದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಲ್ಲಿರುವ ಗಡಿಗೆ' ಬಟ್ಟೆ-ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಸಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಇಲ್ಲಿ ಒಳಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಕನಸಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಸಿಯೆನ್ನಬಹುದೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ 'ಸಂವೃತವಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ' ಅವು ಹುಸಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಂವೃತವೆಂದರೆ ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿರುವದು. ದೇಹದೊಳಗೇ ಅಲ್ಲವೆ ಕನಸಾಗುವದು ? ಆದರೆ ಆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬೆಟ್ಟ, ಒಂದು ಆನೆ, ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಾಡು-ಹೀಗೆಲ್ಲ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಟ್ಟವೇ ಮುಂತಾದವು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ ಅವು ಸಂಕುಚಿತವಾದ ದೇಹಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆತಾನೆ ಇದ್ದಾವು ? ದೇಹದ ಗಾತ್ರವೆಲ್ಲಿ, ಆನೆಯ ಗಾತ್ರವೆಲ್ಲಿ ! ಆದ್ದರಿಂದ ಅತ್ಯಂತಸಂಕುಚಿತವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಆ ಆನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ ಎಂದಾಯಿತು. 'ಅಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಬೆಟ್ಟವೇನೂ ಅಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ತಾನು ಒಂದು ಕಡೆ ಇರುವಂತೆಯೂ ಬೆಟ್ಟ, ಆನೆ, ಕಾಡು-ಮುಂತಾದವುಗಳು ತನ್ನ ಮುಂದೆ ಇರವಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ತೋರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು.? ಅಂತೂ ಅತ್ಯಂತಸಂಕುಚಿತದೇಶದೊಳಗೇ ಕನಸನ್ನೂ ಕನಸಿನ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ಕಾಣುವದರಿಂದ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ ಎಂದಾಯಿತು.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು 'ಮಾಯಾಮಾತ್ರಂ ತು ಕಾರ್ತ್ಸ್ನ್ಯೇನಾನಭಿವ್ಯಕ್ತಸ್ವರೂಪತ್ವಾತ್" (೩-೨-೩) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಕನಸಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಾಯಾಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ಸೂತ್ರದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ. ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿರುವದು, ಮತ್ತು ಬಾಧೆಯಾಗದೆ ಇರುವದು, ಇವುಗಳಲ್ಲವೆ, ಅವು ಸತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ? ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಪರ್ವತಾದಿಗಳು ಇರುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಪ್ರದೇಶವು ದೇಹದೊಳಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಂಡಿ-ಮುಂತಾದವುಗಳ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಚಕ್ಷುರಾದಿಕರಣಗಳಾಗಲಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಮರ, ಬಡಗಿ-ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಾಗಲಿ ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲವೂ ಇಲ್ಲ ; ಅವು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ- ಎಂಬುದನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದದ್ದು ಸರಿಯಾಯಿತು.

ಅದೀರ್ಘತ್ವಾಚ್ಚ ಕಾಲಸ್ಯ ಗತ್ವಾ ದೇಶಾನ್ನ ಪಶ್ಯತಿ ।
ಪ್ರತಿಬುದ್ಧಶ್ಚ ವೈ ಸರ್ವಸ್ತಸ್ಮಿನ್ ದೇಶೇ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥೨॥

೨. ಕಾಲವು (ತಕ್ಕಷ್ಟು) ದೀರ್ಘವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ (ಆಯಾ) ದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ (ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು) ನೋಡುತ್ತಾನೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಎಚ್ಚತ್ತವನು ಯಾವನೂ ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರುವದೂ ಇಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ನದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲವಿಲ್ಲ

ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದೃಶ್ಯಗಳು ಮಿಥ್ಯೆ- ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿದೆ : ಸ್ವಪ್ನದ ದೃಶ್ಯಗಳು ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಹುಸಿ-ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿಯೇ ಸ್ವಪ್ನದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ-ಎಂದೇಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು ?" ಎಂದು ಶಂಕೆ. ರಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ತಾನು ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡಿದಂತೆ ಕನಸುಕಾಣುತ್ತಾನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಶರೀರಾಂತರದಿಂದ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಕಾಡಿಗೇ ಜೀವನು

ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ–ಎಂದೇಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು ?–ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದವನ ಭಾವ. 'ಈ ಶರೀರದಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ' (ಬೃ. ೪–೩–೧೨) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ ! ಅದರಂತೆ ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಗೋ ಜೀವನು ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲ!–ಎಂದು ಅವನು ಶಂಕಿಸಬಹುದು.

ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ದೂರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಷ್ಟುಕಾಲವು ಅಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ವದೇಶದಲ್ಲಿರುವವನು ಉತ್ತರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿರುವಂತೆ ಕನಸು ಕಾಣುವದುಂಟು. ಆ ಕಾಡಿಗೆ ಪೂರ್ವದೇಶದಿಂದ ಹೋಗುವದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಕಾಲದಂತೆ ನಡೆದರೆ ಎಷ್ಟೋ ತಿಂಗಳಾದಮೇಲೆ ಮುಟ್ಟಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅಷ್ಟುಕಾಲವು ಮಲಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಬಂತೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯಾದೀತೆ ? ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮತ್ತೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದನೆಂದು ಹೇಗೆತಾನೆ ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕಾದೀತು? ಆದ್ದರಿಂದ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಆ ದೂರದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.

ಎಚ್ಚತ್ತಾಗ ದೇಶಕಾಲಗಳು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ದೇಶಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಉಂಟು. ಪೂರ್ವದೇಶದಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿ ಮಲಗಿದವನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದನೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸುವದಾದರೆ ಉತ್ತರದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಎಚ್ಚರಬೇಕಾಗಿತ್ತು ; ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಪೂರ್ವದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಎಚ್ಚತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಮಲಗಿದವನು ತಾನು ಹಗಲುಹೊತ್ತು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ; ಅದೇ ನಿಜವಾದರೆ ಮಧ್ಯಾಹ್ನದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡವನು ತಟ್ಟನೆ ಎಚ್ಚತ್ತರೆ ಆಗ ಮಧ್ಯಾಹ್ನವೇ ಆಗಿರಬೇಕಷ್ಟೆ ? ಹಾಗೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ರಾತ್ರಿ ಸರಿಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಎದ್ದು ಹಗಲುಸಂಚಾರದ ಕನಸನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಚ್ಚರಿಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಹಗಲು ಕಳೆದು ಮತ್ತೊಂದು ರಾತ್ರಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು: ರಾತ್ರಿ ಮಲಗಿದವನು ಮತ್ತೊಂದು ಊರಿನಲ್ಲಿರುವ ತನ್ನ ಮಿತ್ರನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕಂಡು ಹಗಲುಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕನಸುಕಂಡು ಎಚ್ಚರುತ್ತಾನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. 'ನಾನು ನಿದ್ರೆಯ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ

ನಿಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದೆನು ; ಆಗ ನಡುಹಗಲಾಗಿತ್ತು. ನಾವಿಬ್ಬರೂ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿದ್ದೆವು' ಎಂದು ಆ ಮಿತ್ರನಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅವನು 'ಹೌದು, ಅಲ್ಲಿ ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದೆನು' ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆಯೆ ? ಇಲ್ಲ. ನಿದ್ರಿಸಿದವನೂ ತಾನು ಅಲ್ಲಿ ಮಿತ್ರನನ್ನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಕಂಡೆನು- ಎಂದು ನಂಬುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೂ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲವಿರಲಿಲ್ಲ- ಎಂದಾಯಿತು. 'ಇದೆಲ್ಲ ಬರಿಯ ಕನಸು, ನಿಜವಲ್ಲ' ಎಂದೇ ನಿದ್ರಿಸಿ ಎಚ್ಚತ್ತವನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನ ಬಾಧೆಯೂ ಆಯಿತು. 'ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗಾದರೋ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ; ಈ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆಯೂ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಸಂಚರಿಸಿ ದಂತೆಯೂ ಕನಸಾಗುತ್ತದೆ- ಎಂದೇ ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. 'ತನ್ನ ಶರೀರದೊಳಗೇ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತಿರುಗಾಡುತ್ತಾನೆ'(ಬೃ. ೨-೧-೧೮)ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ; ಅದು ಜನರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ದೇಶಾಂತರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲವು ಇತ್ತು-ಎಂಬುದೂ ಸಟೆಯೇ. ಅಲ್ಲಿ ತೋರಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಕನಸಿನ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹುಸಿಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಸರಿ- ಎಂದಾಯಿತು.

ಅಭಾವಶ್ಚ ರಥಾದೀನಾಂ ಶ್ರೂಯತೇ ನ್ಯಾಯಪೂರ್ವಕಮ್ ।
ವೈತಥ್ಯಂ ತೇನ ವೈ ಪ್ರಾಪ್ತಂ ಸ್ವಪ್ನ ಆಹುಃ ಪ್ರಕಾಶಿತಮ್ ॥ ೩ ॥

೩. (ಕನಸಿನಲ್ಲಿ) ರಥಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ನ್ಯಾಯಪೂರ್ವಕ ವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ವೈತಥ್ಯವನ್ನೇ (ಅಲ್ಲಿ) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ- ಎನ್ನುವರು.

ಸ್ವಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ

"ಅಲ್ಲಿ ರಥಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ರಥಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿದ ಕುದುರೆಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ದಾರಿ ಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ರಥಗಳನ್ನೂ ಕುದುರೆಗಳನ್ನೂ ದಾರಿಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸು ತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆನಂದಗಳು ಮೋದಗಳು, ಪ್ರಮೋದಗಳು- ಯಾವವೂ ಇರು ವದಿಲ್ಲ; ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಆನಂದಗಳನ್ನೂ ಮೋದಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಮೋದಗಳನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೆರೆಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕಟ್ಟಿಯ ಭಾವಿಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ನದಿಗಳಿರು ವದಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ಕೆರೆಗಳನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಯಭಾವಿಗಳನ್ನೂ ನದಿಗಳನ್ನೂ ಸೃಜಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ" (ಬೃ. ೪-೩-೧೦) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಷ್ಟು ದೇಶಕಾಲಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೂ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬೇಕಾಗಿರುವ ನಿಮಿತ್ತಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಚಕ್ಷುರಾದಿ ಕರಣಗಳು ಉಪಸಂಹಾರವಾದಮೇಲೆಯೇ ಕನಸಾಗುವದರಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಕರಣಗಳಾಗಲಿ ಚಕ್ಷುರಾದಿಗಳಿಗೆ ನೆರವಾಗುವ ಸೂರ್ಯಾದಿಜ್ಯೋತಿಗಳಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಬಂಡಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಆವಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಾಗಲಿ ಉಳಿ, ಬಾಚಿ- ಮುಂತಾದ ಆಯುಧಗಳಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ; ಅವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಾದರೂ ಅಷ್ಟು ಅಲ್ಪಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನವನ ಕರ್ಮದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅಂಥ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಯು ಕನಸುಕಾಣುವಾತನಿಗೆ ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ವಸ್ತುಗಳು ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ ಬಾಧಿತವಾಗುತವು-ಎಂದರೆ ಅವು ನಿಜವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗುವದು-ಎಂಬುದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇದಲ್ಲ, ಅದು- ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಶ್ರುತಿಯೂ 'ಅಲ್ಲಿ ರಥಗಳಿರಲಿಲ್ಲ'- ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದೇಇಲ್ಲ. ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ- ಕನಸಿನ ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿ ಎಂದು ಜನರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ-ವಿಷಯವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ- ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಶರೀರವಾಗಲಿ ಕರಣಗಳಾಗಲಿ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳಾಗಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾಗಿರುವ ಸೂರ್ಯಾದಿಗಳಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅಂತಃಕರಣವೇ ಆ ಎಲ್ಲಾ ದೃಶ್ಯಗಳ ಆಕಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಚೈತನ್ಯದ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ- ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಉದ್ದೇಶ. ಆದರೂ ಶ್ರುತಿಯು ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಿಷಯಾಭಾವವನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವದೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯೇ, ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಆತ್ಮನು ತಾನೇ ಮತ್ತೊಂದರ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಬೆಳಗುವ ಸ್ವಭಾವದವನು- ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ- ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ವಪ್ನಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದೇಕೆ ?

ಇಲ್ಲಿ ಓದುಗರಿಗೆ ಒಂದು ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು : ಸ್ವಪ್ನವು ನಿಜವೆಂದು

ಯಾರೂ ತಿಳಿದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನವು ಹುಸಿ- ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸು ವದಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರು ಕಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಬರೆದದ್ದೇಕೆ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, ಕೆಲವು ಸೂಚಕಸ್ವಪ್ನಗಳಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಥಿಂಥ ಸ್ವಪ್ನವಾದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಫಲವಾಗುವದು- ಎಂದು ಸ್ವಪ್ನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ; ಅವರಂತೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ತಮಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತೆಂದೂ ಜನರು ಆಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಉಂಟು. ಇದಲ್ಲದೆ 'ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನಾದ ಈಶ್ವರನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಸ್ವಪ್ನವು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದೀತು?' ಎಂದು ಕೆಲವರು ಶಾಸ್ತ್ರ ಜ್ಞರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದೂ ಉಂಟು. ಬೇರೆಯ ದರ್ಶನಕಾರರೂ ಕೆಲವರು ಸ್ವಪ್ನವು ಸತ್ಯವೇ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟು ಕೆಲವು ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸುವದುಂಟು. ಅವರ ಪಕ್ಷವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದಾದರೆ ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತ ದಿಂದ ಎಚ್ಚರವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಈ ಪ್ರಕರಣವೇ ನಿರವಕಾಶವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಸ್ವಪ್ನವೈತಥ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾ ಯಿತು. ಶಂಕಾವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಅದ ರಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ, ಸ್ವಪ್ನವು ಮಿಥ್ಯೆ ಯೆಂದು ಬಹುಜನರು ನಂಬಿರುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳ ಆಧಾರವಿದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿದೆ- ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೩. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನೈಕತ್ವಕಾರಿಕೆಗಳು

ಅನ್ತಃಸ್ಥಾನಾತ್ತು ಭೇದಾನಾಂ ತಸ್ಮಾಜ್ಜಾಗರಿತೇ ಸ್ಮೃತಮ್ ।
ಯಥಾ ತತ್ರ ತಥಾ ಸ್ವಪ್ನೇ ಸಂವೃತತ್ವೇನ ಭಿದ್ಯತೇ ॥ ೪ ॥

೪. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಗಳಿಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ (ಇಲ್ಲಿಯೂ) ವೈತಥ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಸ್ಥಾನವಾಗಿರುದದರಿಂದಲೂ ಸಂವೃತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಎಚ್ಚರವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನ

ಈಗ ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಎಚ್ಚರವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂದು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದ ಪದಗಳಿಗಾಗಲಿ, ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಪದಗಳಿಗಾಗಲಿ

ಯಥಾಶ್ರುತವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಾರ್ಧವನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ಕನ್ನಡಿಸಿದರೆ "ಆದ್ದರಿಂದ, ಭೇದಗಳು ಅಂತಃಸ್ಥಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ(ಒಳಗಿರುವದರಿಂದ) 'ಜಾಗರಿತದಲ್ಲಿ' ಎನ್ನುವರು" ಎಂದೂ ಉತ್ತರಾರ್ಧಕ್ಕೆ "ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೋಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಸಂವೃತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭೇದವಿದೆ" ಎಂದೂ ವಾಕ್ಯಗಳಾಗುವವು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅರ್ಥವತ್ತಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಂತೆ ಕನಸು-ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವವು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹೊರಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕನಸು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ಸಾಧಿಸಿದಮೇಲಲ್ಲವೆ, ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿದೆ? ಆದ್ದರಿಂದ 'ತಸ್ಮಾತ್' ಎಂದರೆ 'ಹೀಗೆ ಕನಸು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ' ಎಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯದಂತೆ ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: 'ತಸ್ಮಾತ್ ಯಥಾ ತತ್ರ ಸ್ವಪ್ನೇ ತಥಾ ಜಾಗರಿತೇ ಭೇದಾನಾಂ ವೈತಥ್ಯಂ ಸ್ಮೃತಮ್ । (ಸ್ವಪ್ನೇ) ಅನ್ತಃಸ್ಥಾನಾತ್ತು ಸಂವೃತತ್ವೇನ ಚ ಭಿದ್ಯತೇ ॥' ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ಒಂದು ಭೇದವಿದೆ : ಕನಸಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸಂವೃತವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಂತಃಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿವೆ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸಿನಂತೆಯೇ, ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಕನಸಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆಯೇ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– ಎಂದು ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಕ್ಕಿರುವ ಒಂದು ತೊಡಕು ಏನೆಂದರೆ : 'ಕನಸು ಎಚ್ಚರದಂತೆ ಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರವೂ ಮಿಥ್ಯೆ' ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ :

> ಜಾಗ್ರದ್ದೃಶ್ಯಾನಾಂ ಭಾವಾನಾಂ ವೈತಥ್ಯಮ್ ಇತಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ । ದೃಶ್ಯತ್ವಾತ್ ಇತಿ ಹೇತುಃ। ಸ್ವಪ್ನದೃಶ್ಯಭಾವವತ್ ಇತಿ ದೃಷ್ಟಾನ್ತಃ। ಯಥಾ ತತ್ರ ಸ್ವಪ್ನೇ ದೃಶ್ಯಾನಾಂ ಭಾವಾನಾಂ ವೈತಥ್ಯಮ್, ತಥಾ ಜಾಗರಿತೇಽಪಿ ದೃಶ್ಯತ್ವಮವಿಶಿಷ್ಟಮಿತಿ ಹೇತೂಪನಯಃ । ತಸ್ಮಾಜ್ಜಾಗರಿತೇಽಪಿ ವೈತಥ್ಯಂ ಸ್ಮೃತಮ್ ಇತಿ ನಿಗಮನಮ್ । ಅನ್ತಃಸ್ಥಾನಾತ್ ಸಂವೃತತ್ವೇನ ಚ ಸ್ವಪ್ನದೃಶ್ಯಾನಾಂ ಭಾವಾನಾಂ ಜಾಗ್ರದ್ದೃಶ್ಯೇಭ್ಯೋ ಭೇದಃ । ದೃಶ್ಯತ್ವಮ್ ಅಸತ್ಯತ್ವಂ ಚ ಅವಿಶಿಷ್ಟಮ್ ಉಭಯತ್ರ ॥

(ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಸಿ– ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ದೃಶ್ಯವಾಗಿವೆ– ಎಂಬುದು ಹೇತು ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭಾವಗಳಂತೆ– ಎಂಬುದು ದೃಷ್ಟಾಂತ ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಭಾವಗಳು ಹುಸಿ ಎಂಬುದೂ ಹೇಗೋ

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ-ಎಂಬುದು ಹೇತುವಿನ ಉಪನಯವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಹುಸಿ-ಎಂಬುದು ನಿಗಮನವು. ಒಳಗಿರುವದು, ಇಕ್ಕಟ್ಟಾದ ಸ್ಥಲದಲ್ಲಿರುವದು-ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಸ್ವಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದವು. ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದು, ಅಸತ್ಯವಾಗಿರುವದು-ಎಂಬುದು ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ.)

ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ?

ಈ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದು ಸರಿಯೆ ?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೊಂದು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವೇನೆಂದರೆ, ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅನೇಕ ಸ್ವಪ್ನಗಳಿವೆ ; ಅವೆಲ್ಲವೂ ಅಂತಃಸ್ಥಾನ. ಶರೀರದೊಳಗೆ ಇಕ್ಕಟ್ಟಾದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೇ ತೋರಿಸುತ್ತಿವೆ. ನಮ್ಮ ಶರೀರದಲ್ಲಿ, ಅಥವಾ ಅದರೊಳಗಿನ ನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರ್ವತವೇ ಮುಂತಾದ ದೃಶ್ಯಗಳು ಇರುವದು ಅಸಂಭವವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದು ಸರಿಯಾಯಿತು.

ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೇತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳು

ಇದ್ದು 'ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ' ಎಂಬ ಹೇತುವಿನ ಅರ್ಥವೇನು ?-ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. (೧) 'ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕನಸಿನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವದರಿಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ : ಕನಸಿನ ಬುದ್ಧಿಗೆ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಗಲಾರದು. ಸ್ವಪ್ನಬುದ್ಧಿಯೇ ಮೊದಲು ಹುಸಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅದು ಬಾಧಿತವಾಗುವದರಿಂದಲೂ ಸ್ವಪ್ನದೃಶ್ಯಗಳೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇ ಎಚ್ಚತ್ತವನಿಗೆ ತೋರುವದರಿಂದಲೂ ಆ ಹೇತುವು ಸರಿಯಾದದ್ದೇ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ವಾದಿಸಬಹುದು ; ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನಬುದ್ಧಿಯು ಸ್ವಪ್ನಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ದೃಶ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೂ ಸ್ವಪ್ನಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬ ಅನುಮಾನವು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. (೨) ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯುವಾಗಿರುವದೇ 'ದೃಶ್ಯತ್ವ'ವೆಂಬುದೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಾಗುವ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ವಿಷಯುವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದ

ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಡುವದೇ ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. (೩) "ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇತು ; ಸ್ವಪ್ನದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸ್ವಪ್ನದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಎಚ್ಚರದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಗಿ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂತೂ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಹೇತು ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ?" ಎಂದೂ ಶಂಕಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಹೇತುವು ಜಾಗ್ರದ್ಬುದ್ಧಿ, ಸ್ವಪ್ನಬುದ್ಧಿ– ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೂ ಅಂಟುವದೇಇಲ್ಲ ; ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ : ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಕನಸಿನ ಬುದ್ಧಿಯಾಗಲಿ ಯಾವ ಬುದ್ಧಿಗೂ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ದೃಶ್ಯತ್ವವೇ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವಕ್ಕೆ ಹೇತು–ಎನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' (ಬೃ. ೨–೪–೫), 'ಅಪ್ರಮೇಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಒಂದೇ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಕಾಣಬೇಕು' (ಬೃ. ೪–೪–೨೦)–ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೂ ದೃಶ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಆತ್ಮನೂ ದೃಶ್ಯವೆನ್ನಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲ ! ಎಂದರೆ–

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಉತ್ತರವಿದು : ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಕಾಶ್ಯತ್ವವೇ 'ದೃಶ್ಯತ್ವ'ವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರೇತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯು ನಿತ್ಯದೃಗ್ರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಅವನೇ ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕನಸಿನ ಸ್ಥಾನದಂತೆಯೇ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯೂ ಬೆಂಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಸ್ವಪ್ನಾಂತವನ್ನೂ ಜಾಗರಿತಾಂತವನ್ನೂ ಯಾವನಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೋ ಅವನೇ ಮಹಾಂತನಾದ ಆತ್ಮನು' (ಕಾ. ೨–೨–೧) ಎಂದು ಕಾಠಕಶ್ರುತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಹೊರಮುಖವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೆಳಗುವ ವೈಶ್ವಾನರನೂ ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೆಳಗುವ ತೈಜಸನೂ 'ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮುಖಗಳುಳ್ಳವನು, ಸಪ್ತಾಂಗನು' ಎಂದು (ಮಾಂ. ೩, ೪) ಪ್ರಕೃತಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅದೇ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪ. ಆತ್ಮನೇ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬೆಳಗುವ ವೈಶ್ವಾನರನೂ ಕನಸಿನ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬೆಳಗುವ ತೈಜಸನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಆ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕನಸಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೇಗೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೋ, ಮತ್ತು ತಾವು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಆ ಆತ್ಮನಿಗೇ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹುಸಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ–ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಆತ್ಮನೂ ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಏನು ಗತಿ ?– ಎಂದರೆ, ಅವನು ಅದೃಶ್ಯನೆಂದೇ ಅವನನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು–ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥವು ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಅದೃಶ್ಯನೆಂದು ಹೇಳಿ ಅವನನ್ನು ಹಾಗೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೇ ಶ್ರುತಿಯು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ದೃಶ್ಯತ್ವ'ವೆಂಬ ಹೇತುವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು 'ಸಂವೃತತ್ವಂ ನ ಭಿದ್ಯತೇ' ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುಗಳು "ಸಂವೃತ"ವಾಗಿಲ್ಲ, ಕನಸಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಎಚ್ಚರದ ಶರೀರದೊಳಗೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವೆಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಿರುವದ ರಿಂದ ಅವು ಸಂವೃತವಾಗಿವೆ ಎಂದರೂ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅಂತಃಸ್ಥಾನ (ಒಳಗೆ ಇರುವದು), ಸಂವೃತತ್ವ (ಸಂಕುಚಿತಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವದು) ಎಂಬುದು ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ತಗಲುವ ಧರ್ಮವಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಅದು ಹತ್ತುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಇಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :– ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವಾದರೂ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ! ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಈ ಹೇತುವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ತಂದರು ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೂ ಜಾಗರಿತಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮುಖಗಳುಳ್ಳ ಆತ್ಮನು ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆತ್ಮನು ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನೂ ಸಮಾನಾ ಗಿಯೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆರಡೂ ಆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರು ವದರಿಂದ[1] ಎರಡೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುವವೆಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಶ್ರುತ್ಯನುಸಾರವಾದ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ರಹಸ್ಯವಿದೆ : ದೃಶ್ಯತ್ವವೆಂಬ ಹೇತುವನ್ನು ಶ್ರುತಿ ಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಎಚ್ಚರವೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೊಂದುವಂತೆ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇದು ಅನುಮಾನವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯತ್ವವಿರುವದೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ವೈತಥ್ಯವಿದೆ (ಹುಸಿಯಾಗಿರುವ ದೆಂಬ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ) ಎಂದು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡವರು ಯಾರೆಂದು ವಿಚಾರಿಸಿ ದರೆ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಮಾತೃವು ಅದನ್ನು ಕಂಡಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಈಗ ನಾನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕನಸಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ನೆನಪು ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಆಗು ವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿದರ್ಶನವು ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಮಾತೃವಿಗೆ ಆದದ್ದು

1. ೪-೩೬, ೪-೬೬-ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿರುವ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯ, ತದ್ದೃಶ್ಯ- ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿರಿ,

ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರಮಾತೃವು ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಮಾತೃವಿಗಿಂತ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಅವನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಮನಆದಿಗಳು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಅವನು ಎಚ್ಚತುಬಿಡುವದನ್ನು ಯಾರೂ ಎಂದೂ ಕಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡವನು ಯಾವನೊಬ್ಬನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಈ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವವನೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅನಿಷ್ಟವು ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ 'ಈವರೆಗೆ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡು ನಾನು ಎಚ್ಚತ್ತೆನು' ಎಂಬ ನೆನಪು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುವದೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಏಕತ್ವಜ್ಞಾನವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬನೇ ಕತೃವು ಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಂಡ ಆತ್ಮನೇ ಈಗ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪದಿಂದ ಈಗಲೂ ಇರುತ್ತಾನೆ-ಎಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೇ "ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಸಮಾನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸಂಪರ್ಕವು ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಆಗಿಲ್ಲ"-ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಕಾರಿಕಾಕಾರರು 'ಅಂತಃಸ್ಥಾನತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು' ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ವೈಧರ್ಮ್ಯವಿಲ್ಲ

(ಶಂಕೆ) :- ಸ್ವಪ್ನವು ಒಳಗೆ ಆಗುವ ಅವಸ್ಥೆ, ಅದು ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಗುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಮಿಥ್ಯೆ- ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಕನಸಿಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿತ್ತಲ್ಲವೆ ?

(ಸಮಾಧಾನ) :- ಹೌದು, ಹೇಳಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿತ್ತು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಾರಿಕಾಕಾರರಿಗೆ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳೆರಡೂ ಸಮಾನವೇ, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ-ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಆ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವಂತೆಯೇ ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ : ('ತಸ್ಮಾತ್ ಜಾಗರಿತೇ ಭೇದಾನಾಂ ವೈತಥ್ಯಂ ಸ್ಮೃತಮ್') ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಸಿಯೆಂದೇ ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ (ಅನ್ತಃಸ್ಥಾನಾತ್ತು) ತನ್ನೊಳಗೇ ಇರುವದರಿಂದಲೇ, ಅಂತರಸ್ಮಿನ್ ಇಮೇ ಲೋಕಾಃ । ಅಂತರ್ವಿಶ್ವ

ಮಿದಂ ಜಗತ್ ॥ (ತೈ. ಬ್ರ. ೨-೮-೧೦) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಳಗೇ ಎಲ್ಲಾ ಜಗತ್ತೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಅವನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬರದೆಇರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಪ್ರಪಂಚವೂ ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಪಂಚದಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅವನೇ ಎಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(ಶಂಕೆ) :- ಹಾಗಾದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಜಾಗ್ರತ್ತು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಸ್ವಪ್ನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಸರಿಯೆ ?-ಎಂದರೆ

(ಪರಿಹಾರ) :- ಸಾಮಾನ್ಯಜನರ ಅನುಭವವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟದೆಯೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸ್ವಭಾವದವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲ್ಲ.ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ವಪ್ನವೂ ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವಪ್ನವಿರುವದೆಂದೂ ಅದು ಸಂಕುಚಿತಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಗುವದೆಂದೂ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಮಗೆಲ್ಲ ತೋರುತ್ತಿರುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವಾಗ ಅದರೊಳಗಾಗುವಂತೆ ತೋರುವ ಕನಸೂ ಹೀಗೆಯೇ ಬಾಧಿತವಾಗುವದೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ವೈಧರ್ಮ್ಯವಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಅಲ್ಲ (ಸೂ. ೨-೨-೨೯) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಇಲ್ಲಿಯ ವಿವರಣೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧರು ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ಸಾರಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಆ ಯುಕ್ತಿಯು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ವೈಧರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ- ಎಂಬುದು ಆ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ. ಸೂತ್ರಕಾರರು ಪ್ರಕೃತಕಾರಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ.

ಕಾರಿಕೆಯ ಮುಖ್ಯಾಭಿಪ್ರಾಯ

ಅಂತೂ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಇರಬೇಕು. ಇದು ಅನುಮಾನವೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ ಎಚ್ಚರವು ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರಬೇಕು– ಎಂದು ಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಮಾತೆಂದಾಗಬೇಕಾದೀತು. ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರೂ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ– ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತಪ್ರಕರಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದು ಕೇವಲ ಅನುಮಾನವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಜನರಿಗೆ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಪ್ರವೇಶವಾಗಲೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥವನ್ನು ಅನುಮಾನದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನೇ ಹ್ಯೇಕಮಾಹುರ್ಮನೀಷಿಣಃ ।
ಭೇದಾನಾಂ ಹಿ ಸಮತ್ವೇನ ಪ್ರಸಿದ್ಧೇನೈವ ಹೇತುನಾ ॥೫॥

೫. ಕನಸು, ಎಚ್ಚರ– ಎಂಬೀ ಎರಡು ಸ್ಥಾನಗಳೂ ಒಂದೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಹೇತುವಿನಿಂದ (ಅವುಗಳೊಳಗಿರುವ) ಭೇದಗಳು ಸಮವಾಗಿರುತ್ತವೆ–ಎಂದು ವಿವೇಕಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ

ಈಗ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅನುಮಾನಾಕಾರದ ಯುಕ್ತಿಯ ಫಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಮನಸ್ಸು–ಮುಂತಾದವುಗಳು ಗ್ರಾಹಕ(ಅರಿಯತಕ್ಕವುಗಳಾ)ವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಅಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಷಯಗಳೂ ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳೂ ಗ್ರಾಹ್ಯ (ಅರಿಯಲ್ಪಡತಕ್ಕ) ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಹೇತು ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ[1]. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಪ್ನವೂ ತಾನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ

1. 'ದೃಶ್ಯತ್ವ'ವೆಂಬ ಹೇತುವು ಇದ್ದೇಇದೆ. ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಹೇತು, ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಅಲ್ಲಿರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿಭೌತಿಕ- ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಭೇದಗಳಿಗೂ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ; ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಾವು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯ, ಕನಸು, ಮಿಥ್ಯೆ : ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತವೆ ?–ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಇವೆರಡೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದು ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

ಆದಾವನ್ತೇ ಚ ಯನ್ನಾಸ್ತಿ ವರ್ತಮಾನೇಽಪಿ ತತ್ತಥಾ ।
ವಿತಥೈಃ ಸದೃಶಾಃ ಸನ್ತೋಽವಿತಥಾ ಇವ ಲಕ್ಷಿತಾಃ ॥೬॥

೬. ಮೊದಲಲ್ಲಿಯೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವದು ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಈಗಲೂ ಹಾಗೆಯೇ (ಇರುವದಿಲ್ಲ). ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವು.

ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯಂತವಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಮಿಥ್ಯೆ

ಕನಸು ಯಾವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತು ಇದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಇಲ್ಲವಾಗುವದು. ಅದನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವೂ ಹಾಗೆಯೇ ತೋರಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ :– ಕನಸು ಮುಗಿದಮೇಲೆ ಅದು ಸುಳ್ಳೆಂದೂ ಈಗ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದೇವೆಂದೂ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕನಸು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರವು ಹುಸಿಯೆಂದು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಾಧಿತವಾಗುವದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಸಮಾನವೆಂದು ಒಪ್ಪುವದು ಹೇಗೆ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ : ಕನಸೂ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಕನಸಿನೊಳಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕನಸು ಆದಂತೆಯೂ ಆ ಒಳಗಿನ ಕನಸು ನಾವು ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾದಂತೆಯೂ ಆಗ್ಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈಗ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುವ ಅವಸ್ಥೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನಸೆಂದು ತೋರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೊಂದೇ ಬಾಧಿತವಾಯಿತೆಂದು ತೋರಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಈ ಅವಸ್ಥೆಯು ಎಚ್ಚ

ರವೇ ಎಂದೂ ಇದು ಮತ್ತೆ ಎಂದಿಗೂ ಬಾಧಿತವಾಗಲಾರದೆಂದೂ ನಂಬುವದು ತಪ್ಪು. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನಾಂತರ್ಗತಸ್ವಪ್ನವು ಬಾಧಿತವಾದಾಗಲೂ ಆ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸ್ವಪ್ನವು ಎಚ್ಚರವೇ ಎಂದೂ ಅದು ಬಾಧಿತವಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಾವು ಆಗ್ಗೆ ನಂಬಿಯೇ ಇದ್ದವು. ಆದರೂ ಅದು ಈಗ ಸುಳ್ಳಾಗಿದೆ.

(ಶಂಕೆ) :– ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನೀವು ಹೇಳಿದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಪ್ನವು ಬಾಧ್ಯವೆಂದಾಯಿತೇ ಹೊರತು ಎಚ್ಚರವು ಬಾಧ್ಯವೆಂದೇನೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ವಪ್ನಗಳೂ ಆಗಬಹುದು ; ಅವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರಂತೆ ಒಂದೇದಿನ ಅನೇಕ ಎಚ್ಚರಗಳೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ಬಾಧಿತವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಈ ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ, ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ–ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹಠದಿಂದ ಹೇಳಿದರೂ ಸ್ವಪ್ನಗಳು ಅನೇಕವೆಂದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಸಮಾನವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತಪ್ಪೆಂದೇ ಆಗುವದಲ್ಲ !

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, ಕನಸು ಎಂದು ನಾವು ಬಗೆಯುವ ಯಾವದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯೂ ನಮಗೆ ಕನಸೆಂದು ಆಗ ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ಕನಸೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಆಗ್ಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ, ಎಚ್ಚರವೆಂದು ತೋರುವ ,ಅವಸ್ಥೆಯು ಕನಸಲ್ಲ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನ ವಸ್ತುಗಳು ಎಚ್ಚರದೊಳಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಬರುವಂತಿಲ್ಲವೋ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುಗಳೂ ಹಾಗೆಯೇ ಕನಸಿನೊಳಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಕನಸಿದ ಪ್ರಪಂಚದ ವಸ್ತುಗಳು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೇ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವವು· ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವವಲ್ಲ !– ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿದ್ದರೂ ನಾವು ಅದು ಸ್ಥಿರವೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇವೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಇದರಂತೆ ಸ್ವಪ್ನವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾವು ಸ್ಥಿರವೆಂದೇ ನಂಬಿರುವೆವು ; ಅಥವಾ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ಕೆಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಿಂದ ಆ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಹುಸಿಯೆಂದೇನೂ ತಿಳಿಯದಿರುವಂತೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಬಗೆಯುವೆವೇ ಹೊರತು "ಇದೆಲ್ಲ ಹುಸಿ, ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಕನಸು'· ಎಂದು ಯಾರೊಬ್ಬ

ರಿಗೂ ಆಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಂಶದಲ್ಲಿಯೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರ : ಕನಸು ಹೇಗೆ ತೋರಿಹಾರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರವೂ ತೋರಿಹಾರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರವೂ ಕನಸೂ ಆತ್ಮನೊಳಗೇ ಇರುವವೆಂದು 'ಅಂತಃಸ್ಥಾನಾತ್' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ (೯೩ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ) ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದೆವು. ಕನಸು ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತೇ ತೋರುವದೆಂದೂ ಎಚ್ಚರವು ದೀರ್ಘಕಾಲದವರೆಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದೂ ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುವದು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ, ಆ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಕಾಲವಾಗಲಿ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ತೂರಿಕೊಂಡು ಬರುವಮಾತೆ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ (೧೪ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯ ವಿವರಣದಲ್ಲಿ) ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವೆವು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯೂ ಕನಸೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಹಾರುತ್ತಿರುವದಾದ್ದರಿಂದ 'ಆದಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತದಲ್ಲಿಯೂ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಹಿಡಿದು 'ಎಚ್ಚರವು ಮೊದಲು, ಆಮೇಲೆ ಕನಸು' ಎಂದೀ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಕೃತವಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಕನಸೆಲ್ಲವೂ ಬಾಧಿತ, ಎಚ್ಚರವೆಲ್ಲವೂ ಅಬಾಧಿತ-ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯುಮಾತ್ರ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಲವಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರವು ಯಾವದು, ಕನಸು ಯಾವದು ?- ಎಂದು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಗುರುತೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದದ್ದು ಸರಿ.

ಸಪ್ರಯೋಜನತಾ ತೇಷಾಂ ಸ್ವಪ್ನೇ ವಿಪ್ರತಿಪದ್ಯತೇ ।
ತಸ್ಮಾದಾದ್ಯನ್ತವತ್ತ್ವೇನ ಮಿಥ್ಯೈವ ಖಲು ತೇ ಸ್ಮೃತಾಃ　　॥೭॥

೭. ಅವುಗಳಿಗಿರುವ ಸಪ್ರಯೋಜನತ್ವವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆಡೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆದ್ಯಂತಗಳಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿತ್ವವು
ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತದೆ

ಇಲ್ಲೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪ : ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಆದ್ಯಂತವುಳ್ಳವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹುಸಿ ಎಂದದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ

ತೋರುವ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಬೆಳ್ಳಿ, ಹಗ್ಗದಹಾವು—ಮುಂತಾದ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳು ತೋರುವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವದರಿಂದ, ಆದ್ಯಂತವುಳ್ಳ ಅವಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲೂಬಹುದು. 'ಅವು ನಿಜವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ, ಬಾಧೆಯಾದಮೇಲೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಒಡವೆ, ಬಟ್ಟಲು-ಮುಂತಾದ ಪಾತ್ರೆಗಳು—ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಹಾವು ಕಚ್ಚಿದರೆ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ವಿಷವು ಏರಿ ಮರಣವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಅನ್ನವು ಹಸಿವನ್ನಡಗಿಸುತ್ತದೆ ; ನೀರು ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇಂಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಆದಿಯೂ ಅಂತವೂ ಇರುವದರಿಂದ ಅವು 'ಅನಿತ್ಯ'ವೆಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಎನ್ನಬಹುದು ; ಅವುಗಳು ಶುಕ್ತಿರಜತ, ರಜ್ಜುಸರ್ಪ— ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಹುಸಿಯೆನ್ನಬಹುದೆ ? ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಯಾವ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ, ಹಗ್ಗದಹಾವು ಯಾರನ್ನೂ ಕಚ್ಚಿದ್ದಿಲ್ಲ; ಅವಕ್ಕೂ ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಹಾವುಗಳಿಗೂ ಎಲ್ಲಿಂದೆಲ್ಲಿಗೆ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ :—ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಅನ್ನಪಾನಾದಿಗಳಿಂದಾದ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೊಟ್ಟೆಬಿರಿಯ ಉಂಡುಮಲಗಿದವನು ಅಲ್ಲಿ ಹಸಿವಿನಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೀರು ಕುಡಿದು ಮಲಗಿದ್ದವನಿಗೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾಲಗೆ ಒಣಗುವಷ್ಟು ನೀರಡಿಕೆಯಾಗಬಹುದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಉಂಡು ನೀರುಕುಡಿದು ತೃಪ್ತನಾದವನು ಎಚ್ಚತ್ತರೆ ಆಗ ಆ ತೃಪ್ತಿಯು ಇಲ್ಲದೆಇರುವದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಷ್ಟೆ ? ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ ಏನು ? ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಆದಿಯೂ ಅಂತ್ಯವೂ ಉಂಟು, ಕನಸಿಗೂ ಉಂಟು : ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲವಿರುವದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕನಸು ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ—ಎಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾಗ ಕನಸಿನ ಪ್ರಪಂಚವು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇದ್ದೀತೆಂದು ಯಾರೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಕನಸಾಗಿರುವಾಗ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪ : ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ರೋಗಿಗಳ ಮನಃಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಮಾಡಿ ಮಾನಸರೋಗಗಳನ್ನು ಈಗಿನ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ವಾಸಿಮಾಡುತ್ತಿರುವರೆಂದು ವಾರ್ತೆಯಿದೆ; ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವರು ಯೋಗಿಗಳು ಸ್ವಪ್ನಲೋಕವನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಅಲ್ಲಿಯ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡುಬರುತ್ತೇವೆ-ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಬುದ್ಧಿಯು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ

ಯೂ ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಯಾಗಬಹುದೆಂದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕದವರು ಯಾರೂ ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಬರುವದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವು ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಹುಸಿ ಎಂದಾಗಲಿ ; ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯು ಮಾತ್ರ ಕನಸಿನಂತೆಯೇ ಹುಸಿ ಎಂಬುದು, ಸರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ :–ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಚಿಕಿತ್ಸಕರೂ ಯೋಗಿಗಳೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ, ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಕಂಡನೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತು ಚಿಕಿತ್ಸೆಮಾಡುವ ವೈದ್ಯನು, ತನ್ನ ಎಚ್ಚರವನ್ನೇನೂ ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಹೋಗಿರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಇದರಂತೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು– ಈ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಯೋಗಿಯು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವನೆಂಬ ಮಾತಿಗೂ ಅರ್ಥವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಮರಣೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವವರೆಗೆ ಆಗುವ ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವವೂ ಎಚ್ಚರವೇ ಆಗಿರಬೇಕಷ್ಟೆ ? ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ 'ನಾನು ಸ್ವಪ್ನದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ', 'ಸ್ವಪ್ನದೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿಬಂದಿರುತ್ತೇನೆ'–ಎಂಬೀ ಸ್ಮೃತಿಯು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಅಳೆಯುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಪ್ನವೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ? –ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅರಿಯಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿ 'ಇದು ಸ್ವಪ್ನ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಎಂದಿಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಆಗ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನವೆಂದು ತೋರುವ ಅವಸ್ಥೆಯು 'ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನನಗೆ ಇದು ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರಿತು' ಎಂದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು ; ಆಗ್ಗೆ 'ನಾನು ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಈ ಕನಸಿನವಸ್ಥೆಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಯಾವನೂ ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೀವು ಹೇಳಿದ ಸ್ವಪ್ನ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಎಂಬುದು ಸುನಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವನಾದರೂ ಒಬ್ಬ ಚಿಕಿತ್ಸಕನಿಗೆ 'ಇದು ಎಚ್ಚರವು, ಈ ರೋಗಿಯ ಕನಸಿನ ವೃತ್ತಾಂತವನ್ನು ತಿಳಿದು ಇವನ ರೋಗವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸೋಣ' ಎಂಬಂತೆ ಕನಸಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಕನಸು ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರಿದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಭ್ರಾಂತಿಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನೋಡಿದರೂ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು– ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಆದ್ಯಂತಗಳಿವೆ : ಅವು ಒಂದರಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುವ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ಥೆಗಳೇ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿ "ಸಪ್ರಯೋಜನತಾ ತೇಷಾಂ ಸ್ವಪ್ನೇಽಪಿ ಪ್ರತಿಪದ್ಯತೇ" (ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಬರುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಕೆಲವರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಆದ್ಯಂತಗಳುಂಟು (ಆದ್ಯನ್ತವತ್ತ್ವೇನ) ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ಪಾಠವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಈಗ ಇರುವಂತೆ ಪಾಠವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ವಸ್ತುಗಳು ಹೇಗೆ ಸಪ್ರಯೋಜನ-ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿ-ಎಂದು ತೋರಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಸಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಬಾಧಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಂಡು ತೃಪ್ತನಾದವನಿಗೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹಸಿವು ತೋರುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ-ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ.

ಅಪೂರ್ವಂ ಸ್ಥಾನಿಧರ್ಮೋ ಹಿ ಯಥಾ ಸ್ವರ್ಗನಿವಾಸಿನಾಮ್ ।
ತಾನಯಂ ಪ್ರೇಕ್ಷತೇ ಗತ್ವಾ ಯಥೈವೇಹ ಸುಶಿಕ್ಷಿತಃ ॥೮॥

೮. ಅಪೂರ್ವವಾದದ್ದು ಸ್ಥಾನಿಯ ಧರ್ಮವೇ ; ಸ್ವರ್ಗನಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ (ಅಪೂರ್ವಧರ್ಮವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದು). ಇಲ್ಲಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತನಾದವನು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇವನು ಅವುಗಳನ್ನು (ಅಲ್ಲಿಗೆ) ಹೋಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ.

ಅಪೂರ್ವವಾದ ಧರ್ಮವು ತೋರಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನಲಾಗದು

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಸ್ವಪ್ನದಂತೆಯೇ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆ-ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾದ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಕೆಲವು ಧರ್ಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಕನಸಿನಂತೆ ಎಚ್ಚರವೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆ ಇರುವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರಬಹುದೆಂಬುದು ನಿಜ. ಇಂದ್ರನಂತೆ ನಾಲ್ಕು ದಂತದ ಆನೆಯಮೇಲೆ ತಾನು ಕುಳಿತಿರುವಂತೆ ಕಾಣಬಹುದು, ಅಥವಾ ಹಣೆಗಣ್ಣನಂತೆ

ಮೂರು ಕಣ್ಣುಗಳು ತನಗೆ ಇವೆಯೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ತೋರಬಹುದು. , ಇದು ನಿಜವಾದರೂ ಅದು ಸ್ಥಾನಿಧರ್ಮವು– ಎಂದರೆ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿದ ಧರ್ಮವು, ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾದ ಧರ್ಮವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಕಾಣುವದೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲ. ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿದ ಕೋಲು ಡೊಂಕಾಗಿರುವಂತೆ ಬೆಳಕಿನ ವಕ್ರತೆಯಿಂದ ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕೋಲೇನೂ ಅಲ್ಲಿ ಡೊಂಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಕೋಲನ್ನು ಎತ್ತಿದರೆ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಕಂಡು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವಧರ್ಮದಂತೆ ಕಂಡದ್ದು ಕನಸೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗೇ ಸೇರಿದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚತ್ತ ಕೂಡಲೆ ಅದು ಬಾಧಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

'ಅಪೂರ್ವಂ ಸ್ಥಾನಿಧರ್ಮೋ ಹಿ' ಎಂದು ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿರುವದು ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಪುಂಸಕವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಭಾಷಾಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ. 'ಅಪೂರ್ವಾಃ ಸ್ಥಾನಿಧರ್ಮಾ ಹಿ' ಎಂದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೋಹಾಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆ ಅಪೂರ್ವಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಈ ಆತ್ಮನೇ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಬಹುಕಾಲ ನೋಡಿದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಇವು ಇಂಥ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಎಂದು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವನೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ಬಲದಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಇವುಗಳನ್ನು ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂದೇ ಸ್ವಪ್ನಾತ್ಮನು ಬಗೆಯುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು, 'ಇವು ಇಲ್ಲಿ ಈಗತಾನೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿವೆ' ಎಂದೇನೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲತೋರಿದ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಅಭ್ಯಾಸವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವು ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ಸ್ವಪ್ನದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕಂಡ ದೃಶ್ಯಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಅವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪೂರ್ವತ್ವದಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವು ಸತ್ಯವೆಂದೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚತ್ತ ಕೂಡಲೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಕಂಡ ಧರ್ಮಗಳು, ಇಲ್ಲಿಗಿಂತ ಏನೇನೊ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ತೋರುವ ದೃಶ್ಯಗಳು– ಮುಂತಾದವು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಈ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಸಮಾನವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ತಪ್ಪೆಂದು ತೋರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವದಂತೆಯೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾಣುವ ಯಾವಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರವನುಭವನೆಂಬೇ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, 'ಇದು ಕನಸು' ಎಂದೇನೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ 'ಎಚ್ಚರಕನಸು'ಗಳೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ-ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಆದ್ಯಂತವುಳ್ಳವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿ.

ಸ್ವಪ್ನವೃತ್ತಾವಪಿ ತ್ವನ್ತಶ್ಚೇತಸಾ ಕಲ್ಪಿತಂ ತ್ವಸತ್ ।
ಬಹಿಶ್ಚೇತೋಗೃಹೀತಂ ಸದ್ ದೃಷ್ಟಂ ವೈತಥ್ಯಮೇತಯೋಃ ॥ ೯ ॥
ಜಾಗ್ರದ್ವೃತ್ತಾವಪಿ ತ್ವನ್ತಶ್ಚೇತಸಾ ಕಲ್ಪಿತಂ ತ್ವಸತ್ ।
ಬಹಿಶ್ಚೇತೋಗೃಹೀತಂ ಸದ್ ಯುಕ್ತಂ ವೈತಥ್ಯಮೇತಯೋಃ ॥ ೧೦ ॥

೯-೧೦. ಸ್ವಪ್ನವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಗೆ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದರೆ ಅಸತ್ತು, ಹೊರಗೆ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾದದ್ದು ಸತ್ತು; ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವೈತಥ್ಯವು ಕಂಡಿದೆ. ಜಾಗ್ರದ್ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಗೆ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಅಸತ್ತು, ಹೊರಗೆ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಗೃಹೀತವಾದದ್ದು ಸತ್ತು. (ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವೈತಥ್ಯವು ಯುಕ್ತವು.)

ಒಳಗೆ, ಹೊರಗೆ- ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದರಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಂತೆಯೇ ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಾಣುವದೆಂಬುದು ಇಜೆಯಾದರೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೊಳಗೇ ದೃಶ್ಯಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆಯಲ್ಲವೆ ?

(ಸಮಾಧಾನ) :-ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಈ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು ಕಾಣುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ, ಕನಸನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ್ಗೆ ಈ ತಾರತಮ್ಯವೇನೂ ನಮಗೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಗೆ- ಎಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ- ತೋರಿಬರುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಹುಸಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿ

ಕೊಂಡ ವಸ್ತುಭೇದಗಳು ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವು, 'ಹುಸಿ'– ಎಂದೇ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹೊರಗೆ ಎಂದರೆ ಶರೀರದ ಹೊರಗೆ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದೇ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿದ ಈ ಎರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತ.

ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿಶೇಷವಿಚಾರವೇನೆಂದರೆ: ಎಚ್ಚರ ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ– 'ಇವು ಮೂರೂ ನನಗೇ ಆಗುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ವಿಚಾರದಶೆಯಲ್ಲಿ ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಆ ಮೂರೂ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಾಗುವ ವೃತ್ತಿಗಳೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಿಕಾಕಾರರು 'ಸ್ವಪ್ನವೃತ್ತಿ', 'ಜಾಗ್ರದ್‌ವೃತ್ತಿ'-ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದ ಆತ್ಮನು 'ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞ'ನೆಂದೂ ಕನಸಿನ ಆತ್ಮನು 'ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞ'ನೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿರುವದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ. ಎಚ್ಚರವು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಆಗುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ಕನಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಿಲ್ಲದೆ ನಮ್ಮೊಳಗೇ ವಾಸನಾಬಲದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಕಾಣುವ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದೂ ನಾವು ಎಣಿಸಿರುವದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ; ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾನೆ.

ಆದರೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಶರೀರ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ ಅಹಂಕಾರ, ಚಿತ್ತ, ಪಂಚಪ್ರಾಣಗಳು, ಹತ್ತು ಇಂದ್ರಿಯಗಳು– ಎಲ್ಲವೂ ಇರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಶ್ರುತಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿಸುವದಕ್ಕೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳ ಆತ್ಮನಿಗೂ 'ಏಕೋನವಿಂಶತಿಮುಖಃ' (ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ದ್ವಾರಗಳುಳ್ಳವನು) ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ– ಮುಂತಾದ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಉಪಾಧಿಗಳೂ ಎರಡವಸ್ಥೆಯ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವವೆಂತ ನಮಗೆ ಭಾವನೆಯಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ಆ ವಿಶೇಷಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದರೆ 'ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞ', 'ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞ'– ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ :

(1) "ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞಃ। ಸ್ವಾತ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತೇ ವಿಷಯೇ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಯಸ್ಯ ಸಃ ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞಃ। ಬಹಿರ್ವಿಷಯೇವ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಯಸ್ಯ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತಾ ಅವಭಾಸತೇ ಇತ್ಯರ್ಥಃ ॥"

"ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವನಿಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ–ಅರಿವು–ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅವನು ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞನು. ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವುಳ್ಳದ್ದರಂತೆ ಯಾವನ ಅರಿವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೋ (ಅವನು ಬಹಿಷ್ಪ್ರಜ್ಞನು) ಎಂದರ್ಥ.

ಇನ್ದ್ರಿಯಾಪೇಕ್ಷಯಾ ಅನ್ತಃಸ್ಥತ್ವಾತ್, ಮನಸಃ, ತದ್ವಾಸನಾರೂಪಾ ಚ ಸ್ವಪ್ನೇ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಯಸ್ಯ ಇತಿ ಅನ್ತಃಪ್ರಜ್ಞಃ ॥

"ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಅವಕ್ಕಿಂತ ಮನಸ್ಸು ಒಳಗೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಾಸನಾರೂಪವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಇವನಿಗಿರುವದರಿಂದ ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನೆನಿಸಿರುತ್ತಾನೆ."

ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಅರಿವೂ ಅದರ ವಾಸನಾರೂಪವಾದ ಅರಿವೂ– ಎರಡೂ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾಗಿ ಸವಿಷಯವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿ ವಾಸನಾಮಯವಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರುವವು ಎಂದಾಯಿತು. ಇನು 'ಸ್ಥೂಲಭುಕ್', 'ಪ್ರವಿವಿಕ್ತಭುಕ್' –ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಶಯಗಳೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುವವು. ಹೇಗೆಂದರೆ "ವಿಶ್ವನಿಗೆ ಸವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ಥೂಲವೆನಿಸಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಭೋಜ್ಯ ; ಕನಸಿನಲ್ಲಾದರೋ ಕೇವಲ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಭೋಜ್ಯವು"– ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಭೋಜ್ಯ: ವಿಶ್ವತೈಜಸರೇ ಭೋಕ್ತೃಗಳು–ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ವಿಶ್ವತೈಜಸರು ಕೇವಲಸಾಕ್ಷಿರೂಪದಿಂದಲೇ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವರು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟರೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಒಳಗೆ', 'ಹೊರಗೆ' ಎಂದು ತೋರುವದು ಆಯಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ; ಆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಒಳಗೂ ಇಲ್ಲ, ಹೊರಗೂ ಇಲ್ಲ– ಎಂದು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ–ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಎರಡೂ ಆಗ್ಗೆ ಸತ್ತು (ನಿಜವಾದದ್ದು), ಅಸತ್ತು (ಹುಸಿಯಾದದ್ದು) ಎಂಬ ವಿಭಾಗವುಳ್ಳದ್ದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ– ಇವೆರಡೂ ಸಮಾನ

ಸತ್ತೆಯುಳ್ಳ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವೆಂದಾಯಿತು. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಎಚ್ಚರ', 'ಕನಸು'-ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಇವೆರಡೂ ಹುಸಿ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತ' ಎಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಅನ್ತಃಸ್ಥಾನಾತ್ತು' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ (ಪು. ೨೩ರಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನೊಳಗೆ ಇರುವದೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಾದರೆ, ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಗೆ ಇರುವ ಭಾವಗಳು ಸದ್ರೂಪವೆಂದೂ ಹೊರಗಿನ ಭಾವಗಳು ಅಸದ್ರೂಪವೆಂದೂ ತೋರುವದು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವೆರಡೂ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಇದು ಸ್ವಪ್ನ', ಇದು ಎಚ್ಚರ'-ಎಂದು ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದೇ ಶಕ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಇವನ್ನು - ಒಂದೇ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಹಾವು, ಅಥವಾ ನೆಲದಬಿರುಕು ಹೇಗೆ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುವವೋ ಹಾಗೆ-ಹುಸಿಯೆಂದು ಬಗೆಯುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೩. ಪರಿಶುದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಆಸ್ಪದ

ಉಭಯೋರಪಿ ವೈತಥ್ಯಂ ಭೇದಾನಾಂ ಸ್ಥಾನಯೋರ್ಯದಿ ।
ಕ ಏತಾನ್ ಬುಧ್ಯತೇ ಭೇದಾನ್ ಕೋ ವೈ ತೇಷಾಂ ವಿಕಲ್ಪಕಃ ॥ ೧೧ ॥

೧೧. ಎರಡೂ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಗಳು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೇ ಆದರೆ ಈ ಭೇದಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವಾತನು ಯಾರು? ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಿಸುವವನು ಯಾರು?

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಹುಸಿಯೋ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪ

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ: ಹಾಗಾದರೆ ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು- ಎಂದು ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಆಗಿರುವದು ಯಾವನಿಗೆ? ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಮಾತೃವೂ ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಮಾತೃವಿನಂತೆ ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ-ಎಂದಲ್ಲವೆ, ನಿಮ್ಮ ತೀರ್ಮಾನ? ಹಾಗಾದರೆ ಹೀಗೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವವನು ಯಾರು? ವಿಚಾರದಿಂದ 'ಇವು ಸತ್ಯವಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವನು ಯಾರು? ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆ. ಒಂದು ಮೋಟುಮರವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಆ ಎರಡೂ ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕು. 'ಮರವೂ ಇಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯನೂ

ಇಲ್ಲ ; ಮರವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಆದರೆ ನೀವು ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಹುಸಿಯೇ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದಿರಲ್ಲ! ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಭ್ರಾಂತಿ, ಆಮೇಲೆ ಅದರ ಬಾಧೆಯಾಗಿ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ–ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಆಗಬೇಕು ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಕರಣಗಳಿದ್ದವನಿಗಲ್ಲವೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಲಿ ಆಗಬೇಕು ? ಆದರೆ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಕರಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯೇ ಎಂದಾಗಿದೆಯಲ್ಲ, ಇದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಬೇಕು ?

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಕನಸನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ– ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಆಸರೆಯಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾತೃವೊಬ್ಬನು ಬೇಕು, ಅವನಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬೇಕು. ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೂ ಸರಿ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೂ ಕರಣಗಳೂ ಬೇಕು. ಇವು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಬಾಧೆಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವೇ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! –ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪದ ಸಾರ

ಕಲ್ಪಯತ್ಯಾತ್ಮನಾಽಽತ್ಮಾನಮಾತ್ಮಾ ದೇವಃ ಸ್ವಮಾಯಯಾ ।
ಸ ಏವ ಬುಧ್ಯತೇ ಭೇದಾನಿತಿ ವೇದಾನ್ತನಿಶ್ಚಯಃ ॥ ೧೨ ॥

೧೨. ದೇವನಾದ ಆತ್ಮನೇ ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನೇ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನೇ ಭೇದಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಂಬುದು ವೇದಾಂತದ ನಿಶ್ಚಯವು.

ಸ್ಥಾನಗಳೆರಡೂ ಹುಸಿ ಎಂಬುದು ಆಗಮದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ

ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, ನಾವು ಯಾವದಾದರೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಬಲದಿಂದ ಬರಿಯ ತರ್ಕವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಹುಸಿಯೆಂದೇನೂ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ನಮಗೆ ಆಗಮದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಇದನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಹೇಳುತ್ತಿದೇನೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರನೂ ತೈಜಸನೂ 'ಸಪ್ತಾಂಗನು, ಹತ್ತೊಂಭತ್ತು ಮುಖಗಳುಳ್ಳವನು' ಎಂದು ಇಬ್ಬರು ಆತ್ಮರನ್ನೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಧಿಗಳಾದ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವವು

ಎಂದೇ ಆಗಮವು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಪತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದಿಸಿ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ, ಅಷ್ಟೆ.

ಈಗ ಆಗಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೂ ಕನಸೆಂದೂ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಂಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಯಾವ ತಾರ್ಕಿಕನಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ಕರಣಗಳಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಗೋಚರವಾಗುವದೆಂದೇ ಅಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃವು ಬಗೆಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೊರಗೆ ಇರುವ ಭಾವಗಳು ಸತ್ತು (ಇರತಕ್ಕವು), ಒಳಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವವುಗಳು ಅಸತ್ತು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಿರುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ 'ನಾನು ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತೆನು ; ಕನಸು ಸುಳ್ಳು, ಈ ಎಚ್ಚರವು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುತ್ತೇನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವನು 'ನಾನೇ ಕನಸನ್ನು ಕಂಡೆನು'– ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವನೆಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಮಾತೃವಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಬೆಳಗಿದನೆಂದು ಅವನೇ ಈಗ ಪ್ರಮಾತೃವಿನ ರೂಪದಿಂದ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದೆನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

ಆತ್ಮನೇ ಅವಸ್ಥಾರೂಪವಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವು

ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಕಂಡ ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿಯೇ. ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವಿಭಾಗವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ–ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಯಾವದರ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪರಿಶುದ್ಧನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಯಾವ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಮಾಡದೆಯೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿವಿಭಾಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ ? ಕರಣವಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃವು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾನೆ ; ಸಾಕ್ಷಿಯು ಅವಸ್ಥೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಆಧಿಭೌತಿಕ– ಎಂದು ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವವನು ಯಾರು ? ಕರಣವಿಲ್ಲದೆ, ಅವನು ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು

ನೋಡಿದ್ದು ಹೇಗೆ? ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳಂತೆ ತೋರುವ ಹುಸಿಯಾದ ದೃಶ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದವು ?- ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಮಾಡುವ ತರ್ಕವು ಕುತರ್ಕವು. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಹೀಗೆ ತೋರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ತೋರಿಹಾರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಹುಸಿಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಸತ್ತರ್ಕವು. ತರ್ಕವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾಗಿರುವವನು ; ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳೆಂಬ ವಿಂಗಡವು ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಹುಸಿಯೇ ; ಆದರ ಪರಮಾರ್ಥವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಇದೇ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಆತ್ಮನು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ

ಅನುಭವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾಡಿರುವ ಈ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಬಲವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ತರ್ಕವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಇಷ್ಟು ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೆಂದೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಮಿಥ್ಯೆ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸಾರವು ಆತ್ಮನೇ- ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಆದರೂ ಮಂದಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳ ಮನಸ್ತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಆತ್ಮನು 'ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

'ಮಾಯೆ' ಎಂದರೇನು ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಿದು : ಆತ್ಮನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಜನ್ಮಾದಿವಿಕಾರವಿಲ್ಲದವನೂ ಅದ್ವಿತೀಯನೂ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾಮರೂಪಗಳು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವವು ; ಅವನ್ನು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದಾಗಲಿ, ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ನೊರೆಯು ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೀರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ನೀರೂ ಅಲ್ಲ, ನೀರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಪದಾರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ- ಎಂದು ತೋರುವಂತೆ ಈ ನಾಮರೂಪಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದಾಗಲಿ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಕೃತಿ, ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೀಜ, ಆತ್ಮನ ಶಕ್ತಿ, ಮಾಯೆ- ಎಂದು ಬಗೆಬಗೆಯ

ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ "ಅಗ್ರಹಣ" ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದಿರುವದು ಎಂಬ ಬೀಜವಿರುವದು ; ಆ ಬೀಜದಿಂದ 'ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ' ಆತ್ಮನನ್ನು ಬೇರೆಯ ರೂಪದಿಂದ ನೋಡುವದು ಎಂಬ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವು ಜಾಗ್ರತ್ ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ-ಅಥವಾ ಈ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಅವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಈವರೆಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ-ಕಾಣಬರುವದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು 'ಭೂತಗಳ ಪ್ರಭವಾಪ್ಯಯಗಳು ಈತನೇ' ಎಂದು ಮಾಂಡೂಕ್ಯದ ಆರನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ ? ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮನು 'ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಒಂದೇ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ "ಅಗ್ರಹಣ" (ಅರಿಯದಿರುವಿಕೆ) ಎಂದೂ ಬಾಹ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಮಾಯಾಬೀಜ' ವೆಂದೂ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ದೋಷವಿರುವವನಿಗೆ ಒಬ್ಬನೇ ಚಂದ್ರನು ಎರಡಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಣ್ಣಿನ ದೋಷವಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದೂ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಎರಡನೆಯ ಚಂದ್ರ'ನೆಂದೂ ಕರೆಯುವರಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನದವರ ಮಿಥ್ಯಾಕಲ್ಪನೆಗಳು

ಅವಸ್ಥಾದ್ವಯಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥ-ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಶಯವನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ಒಂದು ವಿವಾದವನ್ನೇ ಎಬ್ಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ಕಲ್ಪಿಸುವವನು ಯಾರು ? ಬ್ರಹ್ಮವೊ, ಜೀವರೊ ? ಎಂಬುದು ಸಂಶಯ.

ಈ ಸಂಶಯವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪಕ್ಷದವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, (೧) ಜೀವರೇ ಕಲ್ಪಿಸುವವರು, ಜೀವತ್ವವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಮೊದಲು ಜೀವನೆಂಬವನು ಯಾರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಕಲ್ಪನೆಯಾದಬಳಿಕ ಜೀವತ್ವವೂ, ಜೀವತ್ವವು ಏರ್ಪಟ್ಟಬಳಿಕವೇ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿಬರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುವದಿಲ್ಲವೆ? -ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಮಾಯಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಮಾಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವನ್ನೂ ಅಂಟಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ; ಒಬ್ಬ ಮಾಯಾವಿಯು ತನ್ನ ಕತ್ತನ್ನು ತಾನೇ ಕಡಿದುಕೊಂಡಂತೆ ತೋರಿಸಿದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವನೇನೂ ನಿಜವಾಗಿ

ಹಾಗೆ ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು– ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಥವಾ ಒಂದು ಬೀಜದಿಂದ ಒಂದು ಮರ, ಆ ಮರದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಬೀಜ– ಹೀಗೆ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಜೀವ, ಅವಿದ್ಯೆ– ಇವುಗಳ ಸಾಲೂ ಅನಾದಿ ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ– ಎಂಬುದು ಶಂಕಾಪರಿಹಾರದ ಇನ್ನೊಂದು ಯುಕ್ತಿ.

ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, (೨) ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡುತ್ತಿರುವದು. ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆ ಹೇಗೆ ಬಂತು? –ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಪರಿಹಾರವು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದರೆ : 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನರೂಪ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪವಾದದ್ದು ಎಂಬರ್ಥ ವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ 'ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲದ ರೂಪವು' ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನರೂಪ ವೆಂದರೆ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬರ್ಥವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಆ ಸ್ವರೂಪವು ಜೀವರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಅವಿದ್ಯೆಗೂ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಈ ವಾದದಮೇಲೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಹಾಕುವ ದೋಷವೊಂದುಂಟು : ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ, ಒಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕಾಗುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಯಾವ ಜೀವರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅವಿದ್ಯೆ ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಎಲ್ಲರ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಹೋದಂತೆಯೇ ಆಗಬೇಕು. ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದವನಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಕ್ತ ಜೀವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವವುಂಟಾದಮೇಲೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಇರಬೇಕೆಂ ದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಪರಿಹಾರವು ಇಂತಿದೆ : ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನೇಕ ಜೀವರು ಇದಾರೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀವಭಾವದಿಂದಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದರೆ ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೀವಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಒಂದೇ ಆದರೆ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕು– ಎಂಬ ದೋಷವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಅವಿದ್ಯೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದಾದರೆ, ಅನೇಕಾವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಗೌರವ

ದೋಷವು ನಿಮಗೆ ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಜಡರೂಪನೆಂದು ನೀವು ಒಪ್ಪಬೇಕು ; ಅವನು ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನು ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯ- ಎಂಬುದು ಹೊಂದಲಾರದು. ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಿದರೆ ಜೀವರೂ ನಾಶವಾಗಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ಆಗ ಮುಕ್ತರು ಇರುವದಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ ವೆಂದರೆ ವಿದ್ಯೆಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಎಂದಾಗುವದು, ಏಕೆಂದರೆ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೀರಿ. ಇನ್ನು ಮಾಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಪಪತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೀರಷ್ಟೆ? ಹಾಗಾದರೆ ಮುಕ್ತರಿಗೂ ಕಲ್ಪನೆ ಇರಬಹುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಯಾಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ನೀವೇ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೀರಿ. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗುವದು-ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಂದಿಸಬೇಕಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು- ಎಂಬುದು ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾಶ್ರಿತಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳ ಮತವು. ಹೀಗೆಯೇ ಈ ವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರೂ ಒಬ್ಬರಲ್ಲೊಬ್ಬರು ಇನ್ನೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೋಷಗಳನ್ನು ತಂದು ಗಂಟುಹಾಕುತ್ತಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ದೋಷ

ಈಗ ಈ ಎರಡು ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಕಾರಿಕಾಕಾರರಾದ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಯಾವಾಗ ಜೀವನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾನೋ' (೧-೧೬) ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಜೀವಾಶ್ರಿತಾವಿದ್ಯಾವಾದವನ್ನೇ ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಆತ್ಮನೆಂಬ ದೇವನು ತನ್ನನ್ನು ತನ್ನಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯನೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೀಗಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದು, ಹಾಗಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದು-ಎಂಬಂತೆ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವು ಹೀಗೂ ಇರಬಹುದು, ಹಾಗೂ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಸರಿ-ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಸರಿ ?- ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕೆಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ: ಈ ವಾದಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯವು ಯಾವದು ?-ಎಂಬು

ದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಬಂದಿಲ್ಲ. ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅದ್ವೈತವೇ ವೇದಾಂತಾರ್ಥ ಎಂಬ ಆಗಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಶ್ರಯವಿಚಾರವು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಈ ವಿಚಾರವು ವ್ಯರ್ಥವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಿರುವವನು ಯಾರು ?–ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುವ ಬದಲು ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿಜವಾಗಿ ಇದೆಯೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದರಿಂದ ಆಗಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೇ ಆಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ, ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. 'ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ, ಬಹಿಃಪ್ರಜ್ಞನೂ ಅಲ್ಲ' (ಮಾಂ. ೭)– ಎಂದುಮುಂತಾಗಿರುವ ಮಂತ್ರವು ಆತ್ಮನು ವಿದ್ಯೆಗಾಗಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಗಾಗಲಿ ಆಶ್ರಯನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸಿ ಅವನು ಅದ್ವೈತನೆಂಬುದನ್ನೇ ಸ್ಥಿರಪಡಿಸಿತು. ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರೂ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು ಹೋಗಬೇಕೆಂದಾದೀತು (೧–೧೮) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ–ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವರಾದರೆ ಆ ತಮ್ಮ ವಚನಕ್ಕೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಅನರ್ಥಕಾರಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವು ಪ್ರಕೃತ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತು.

ಶ್ಲೋಕದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ

ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವಿದು : ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯೆಂದು ತೋರಿಸಿ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಮಾಡುವದೇ ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಗುರಿ ಎಂದು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಹುಸಿಯೇ ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ ಆದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಇವುಗಳ ಸಾರವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬ ಎರಡನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈವರೆಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದೆ. ಆದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿರುತ್ತದೆ ; ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಹೀಗೆ ಹುಸಿಯೆಂದೇ ಆದರೆ, ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಂದಾಯಿತು ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ತೋರುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನೊಬ್ಬನು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನಲ್ಲ ? ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಸ್ಥೆ

ಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾತೃವು; ಪ್ರಮೇಯವು ಹೇಗೆ ಹುಸಿಯೋ ಆ ಪ್ರಮಾತೃವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಹುಸಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಯಾವದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾರ್ಪಡುವದೋ, ಈಗ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರದೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಕಾಣದೆಹೋಗುವದೋ ಅದಲ್ಲವೆ, ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದು ? ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಕನಸಿನ ಪ್ರಮಾತೃವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ– ಎಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಮಾತೃಗಳೂ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪರೇ ಎಂದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಯಾವದೊಂದು ತತ್ತ್ವವೂ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯುವವನೆಂಬ ಜ್ಞಾತೃವೂ ಯಾವನೊಬ್ಬನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಹುಸಿಯೇ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನೇ ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡವರಾಗುವರಲ್ಲ !–ಎಂಬುದು ಈವರೆಗಿನ ಪ್ರಕರಣಾರ್ಥದಮೇಲೆ ಶಂಕೆ.

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವು; ಹೇಗೆಂದರೆ ಕಠಶ್ರುತಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ "ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನೇ ಸ್ವಪ್ನ, ಎಚ್ಚರ– ಎರಡನ್ನೂ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ ; ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ನಿ ಆತ್ಮನು" ಎಂದು (ಕಾ. ೨-೧-೪) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿದ್ದು ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಆತ್ಮನೇ ಮುಂದೆ (೨-೨೦ರಿಂದ ೨೮ರವರೆಗೆ) ಹೇಳುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಸ್ವರೂಪಚೈತನ್ಯವೇ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳ ವಿವಿಧದೃಶ್ಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗಿತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬನು ಹಾವೆಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಇದು ಹಗ್ಗವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿ, ಹಗ್ಗವೆಂದೇ ಅದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿ. ಇಲ್ಲಿ ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದು, ಬಳಿಕ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಅದನ್ನು ಹಗ್ಗವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡನೆಂಬ ಮಾತ್ರದಿಂದ, ಅದನ್ನು ಕಂಡವನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಹೀಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು : ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಸರ್ಪವೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿಪಟ್ಟವನೂ ಹಗ್ಗವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದವನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಸ್ತುಗಳನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಿಸುವವನೇ ಬೇರೆ; ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವವನೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನಲ್ಲ !

ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದಾತನ ಮನಸ್ಸೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ದೋಷದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ; ಇದು ಹಗ್ಗವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಾಗ ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಂಥ ದೋಷವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದು ಭ್ರಾಂತನಾಗಿದ್ದವನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹಗ್ಗವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡವನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಪ್ನದ ಪ್ರಮಾತೃರೂಪ, ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರಮಾತೃರೂಪ– ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ನೋಡುವಾತನ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಗಳ ಪ್ರಮಾತೃಗಳಿಬ್ಬರೂ ಅದೇ ಒಬ್ಬ ಚಿತ್ತ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭೇದಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವನೇ ಸ್ವಪ್ನದ ಸ್ಮೃತಿಗೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಆಶ್ರಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಜಾಗ್ರತ್ಪ್ರಮಾತೃವಾಗಲಿ, ಸ್ವಪ್ನಪ್ರಮಾತೃವಾಗಲಿ, ಆ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. 'ನಾನ್ಯೋಽತೋಽಸ್ತಿ ದ್ರಷ್ಟಾ ನಾನ್ಯೋಽತೋಽಸ್ತಿ ಶ್ರೋತಾ ನಾನ್ಯೋಽತೋಽಸ್ತಿ ಮಂತಾ ನ ನ್ಯೋಽತೋಽಸ್ತಿ ವಿಜ್ಞಾತಾ' (ಬೃ.೩–೭–೨೩)ಎಂಬ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯು ಈ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ದ್ರಷ್ಟೃವಾಗಲಿ, ಶ್ರೋತೃವಾಗಲಿ, ಮಂತೃವಾಗಲಿ, ವಿಜ್ಞಾತೃವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಸ್ಮೃತಿಗೆ ಆಶ್ರಯನಾದ ಕೂಟಸ್ಥಾತ್ಮನೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಮತವನ್ನೇನೂ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ; 'ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮನಸ್ಸಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' (ಕೇ.೧–೨), 'ಯಾವದರಿಂದ ಮನಸ್ಸೂ ವಿಷಯೀಕರಿಸಲ್ಪಡುವದೋ (ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು)'–ಎಂಬ (ಕೇ. ೧–೨, ೬) ಶ್ರುತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ವೇದಾಂತನಿಶ್ಚಯವು; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ಹುಸಿಯೆಂದು ವಾದಿಸಿರುತ್ತೇವೆ; ಬರಿಯ ತರ್ಕವನ್ನೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಾದಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವ ವಿಕಲ್ಪಕನಾಗಲಿ ಜ್ಞಾತೃವಾಗಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ

ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಸತ್ತಾವಾದಿಗಳು, ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು, ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು–ಎಂಬ ಮೂರು ಮುಖ್ಯಪ್ರಭೇದಗಳಿವೆ. ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬ ವಾದಿ

ಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಮತವುಂಟು. ಚಿತ್ತವೇ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ- ಎಂದು ವಸುಬಂಧು; ಇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತವೇ ಜ್ಞಾತೃವೆಂದು ವಸುಮಿತ್ರನು. ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಕ್ಷಣಿಕವಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ನಿತ್ಯವೆಂದೇ ಈ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಮತಗಳೂ ಜಾಗ್ರತ್ಪದಾರ್ಥಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಲ್ಲಬಹುದು ; ಆದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಚಿತ್ತಗಳು ಯಾವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಶರೀರಾದಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಬಿದ್ದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯೊಡನೆಯೇ ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಜ್ಞಾತೃವು ಸಿದ್ಧನಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಸಂತಾನವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಜ್ಞಾತೃವು ಸಿದ್ಧನಾಗುವನೆಂದು ಹೇಗೋ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಬಹುದು ; ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಸಂತಾನವು ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂತಾನಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇದಲ್ಲದೆ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಯ ವಿಜ್ಞಾನಸಂತಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂಬುದು ಸರ್ವಾನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಚಿತ್ತವೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಾಣಪ್ರಾಪ್ತಿಯವರೆಗೂ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದೆಂದೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನಚಿತ್ತವೂ ಜಾಗ್ರಚ್ಚಿತ್ತವೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದೇ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಚಿತ್ತವು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೂ ಜಾಗರಿತಕ್ಕೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೇಶಕಾಲಗಳೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಬಿದ್ದಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಂತೂ ಯಾವ ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಸರ್ವಾಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಾಗಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಾಗಲಿ ಸ್ವಪ್ನ, ಜಾಗರಿತ- ಎಂಬ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ವಿಕಲ್ಪಿಸುವವನು ಒಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು.

ಇನ್ನು ಒಳಗಾಗಲಿ ಹೊರಗಾಗಲಿ ತೋರುವ ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಸ್ಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇವೆ ಎಂಬ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತವೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದಂತೆಯೇ ದೋಷಗ್ರಸ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಪ್ನ, ಎಚ್ಚರ

–ಎಂಬ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಧರ್ಮ(ದೃಶ್ಯ)ಗಳು ಶೂನ್ಯವೇ, ನಿಸ್ಸಾರವೇ– ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ– ಒಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ತೋರುವದು– ಎಂಬುದರ ಆಧಾರದಿಂದ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಯಾವ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವ ದೆಂದು ಸಾಧಿಸುವದೇ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಯುಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನದೃಶ್ಯಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಯಿಂದ ಜಾಗ್ರದ್ದೃಶ್ಯಗಳ ತೋರಿಕೆಯಾಗಲಿ ಜಾಗ್ರದ್ದೃಶ್ಯಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದೃಶ್ಯಗಳ ತೋರಿಕೆಯಾಗಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದ ಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಒಂದಿರುವಾಗ, ಅಥವಾ ಒಂದಿರುವಲ್ಲಿ, ಮತ್ತೊಂದು ತೋರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಪರವಾಗಿ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ[1] ಎಂಬಾತನು 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡೇನೂ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಆತ್ಮಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವದು ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ; ಅನುಮಾನದಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳ ಮತದಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಆ ತಪ್ಪನ್ನು ಹೊರಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ. ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೂ ಪುರುಷನೂ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷಸಂಯೋಗವೂ ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತ ದಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನು ಅಪರೋಕ್ಷನು, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು' (ಬೃ. ೩–೪–೧) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂ ಪ್ರಕಾಶನಾಗಿ ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದೇ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ಅರಿವನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ಆತ್ಮ ನನ್ನು ನೀನು ಅರಿಯಲಾರೆ' (ಬೃ. ೩–೪–೨) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯುವ ವಿಷಯಿಯೇ ಹೊರತು ಅವನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾ ಣಕ್ಕೂ ವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂದೇ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಮೇಲೆ ಯಾವ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೂ ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಕಾರಿಕೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯ

ಅಂತೂ ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದಿಷ್ಟು: ಆತ್ಮನು ಸುಷುಪ್ತಿ ಯಲ್ಲಿ 'ಏಕೀಭೂತ'ನಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ(ಮಾಂ.೫); ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನಂತೆ ಕಾಣಿಸು

1. ಈ ಬೌದ್ಧನು ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಬರೆದಿರುವ ಮಾಧ್ಯಮಿಕಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ.

ತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸರ್ವವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಆಸ್ಪದನಾಗಿ ಅವುಗಳಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ತನ್ನ ಅರಿವಿನ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಅದ್ವೈತರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನೇ- ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದರಿಂದಲೇ ತುರೀಯಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ (ಮಂ. ೭)ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞನಲ್ಲ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವ ಭೇದಗಳು ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿವೆಯೆಂದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಜನ್ಮರಹಿತವಾಗಿ ಅದ್ವಯವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಯಾವದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿಷೇಧದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಕಲ್ಪಕಾದಿರೂಪದಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾತ್ರಾದಿರೂಪದಿಂದಲೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕದ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. 'ಕಲ್ಪಯತ್ಯಾತ್ಮನಾತ್ಮಾನಮ್' (ತನ್ನನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ 'ಕಲ್ಪಿಸುವಾತನಿದಾನಲ್ಲ, ಅವನು ಆತ್ಮನೇ' ಎಂದರ್ಥ. 'ತನ್ನಿಂದ' ಎಂಬುದು ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಕರಣವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ; 'ತನ್ನನ್ನು' ಎಂಬುದು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಲ್ಪ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಸ ಏವ ಬುಧ್ಯತೇ' (ಅವನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ)ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಹೀಗೆಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಅವಿದ್ಯಾದಿಬಂಧವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ-ಎಂಬುದು ಒಟ್ಟರ್ಥ; ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ (೨-೩೭ರಲ್ಲಿ) ವಿಶದಪಡಿಸಲಾಗುವದು.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ?

ವಿಕರೋತ್ಯಪರಾನ್ ಭಾವಾನನ್ತಶ್ಚಿತ್ತೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಾನ್ ।
ನಿಯತಾಂಶ್ಚ ಬಹಿಶ್ಚಿತ್ತ ಏವಂ ಕಲ್ಪಯತೇ ಪ್ರಭುಃ ॥೧೩॥

೧೩. ಒಳಗೆ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಅಪರಭಾವಗಳನ್ನೂ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಯತವಾದ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಬಹಿಶ್ಚಿತ್ತನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಭುವು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವಿಶೇಷಗಳು

ಈ ಆತ್ಮನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ ? ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಭೇದಗಳು ಯಾವಯಾವ ಪ್ರಕಾರವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿ

ತ್ತವೆ ?–ಎಂದರೆ ಚಿತ್ತದೊಳಗೆ ಇರುವ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಾದಿಲೌಕಿಕಪದಾರ್ಥಗಳೂ ವೈದಿಕವಸ್ತುಗಳೂ ವಾಸನಾರೂಪವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಅವುಗಳನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಯಾದ ನಿಯತವಸ್ತುಗಳನ್ನು–ಎಂದರೆ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು– ಬಹಿಶ್ಚಿತ್ತನಾಗಿ ಹೊರಬುದ್ಧಿಯಾಗಿ, ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಒಳಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವ ಅನಿಯತಭಾವಗಳನ್ನು ನಾನಾರೂಪವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ ; ಒಳಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾಗಿ ಮನೋರಥವೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ವಿವಿಧವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮನೇ ಪ್ರಭು ; ವಿವಿಧವಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣನಾಗಿರುವವನು.

ಚಿತ್ತವು ಹೊರಮುಖವಾಗಿರುವಾಗ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಯತವಾಗಿರುವವು–ಎಂದರೆ ಮಾರ್ಪಡದ ರೂಪವುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ತೋರುವವು ; ಒಳಗಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದಾಗ ಎಂದರೆ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಮನೋರಥವೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಮಾತ್ರವೇ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವವು ಅನಿಯತರೂಪವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಚಿತ್ತವು ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗಿರುವದು, ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗಿರುವದು– ಎಂಬ ಭೇದವಿರುವದರಿಂದ ತೋರುವ ಭಾವಗಳ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿತವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ; ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥ.

ಚಿತ್ತಕಾಲಾ ಹಿ ಯೇಽನ್ತಸ್ತು ದ್ವಯಕಾಲಾಶ್ಚ ಯೇ ಬಹಿಃ ।
ಕಲ್ಪಿತಾ ಏವ ತೇ ಸರ್ವೇ ವಿಶೇಷೋ ನಾನ್ಯಹೇತುಕಃ ॥೧೪॥

೧೪. ಒಳಗೆ ಯಾವವು ಚಿತ್ತಕಾಲದ (ಭಾವಗಳಾಗಿ) ಇರುವವೋ, ಮತ್ತೆ ಹೊರಗೆ ಯಾವವು ದ್ವಯಕಾಲವುಳ್ಳವಾಗಿರುವವೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವೇ, ಅವುಗಳ ವಿಶೇಷಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಕಾಲದೇಶಕೃತವಿಶೇಷವಿದ್ದರೂ ಭಾವಗಳು ಕಲ್ಪಿತವೇ

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ಒಳಗೆ ತೋರುವ ಭಾವಗಳಂತೆ ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ಭಾವಗಳೂ ಕಲ್ಪಿತವೇ-ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಳಗೆ ಇರುವ ಮನೋರಥವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಚಿತ್ತಕಾಲನವು ; ಎಂದರೆ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಯು ಯಾವಾಗ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದೋ ಆಗಮಾತ್ರವೇ ಇರತಕ್ಕವು. ಆದರೆ ಹೊರಗೆ ಇರುದ

ವಸ್ತುಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ ; ಅವು ದ್ವಯಕಾಲಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಎಂದರೆ ಒಂದು ಇರುವಷ್ಟು ಕಾಲವೂ ಇನ್ನೊಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮಂಡಿಗೆಗೂ ಹೊರಗೆ ಅಡಿಗೆಮಾಡಿ ಅನೇಕರಿಗೆ ಬಡಿಸಿದ ಮಂಡಿಗೆಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿಲ್ಲವೆ ? ನಾವುನಾವೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ವಸ್ತುಗಳು ಇದ್ದವೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಮಗೂ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವು 'ಹೀಗಿರಬೇಕು', 'ಹಾಗಿರಬೇಕು'- ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿದ್ದು ಕಲ್ಪನೆಯು ವೃತ್ತಿಯು ಮುಗಿಯುತ್ತಲೂ 'ಅವು ನಿಜವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ನಾವೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿವೆ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೊರಗೆ ನಮಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಾಣುತ್ತಾ ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಲ್ಲವೆ?-ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು.

ಆದರೆ ಈ ಶಂಕೆಯೂ ನಿಲ್ಲುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಪ್ನದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕನಸೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳಗೇ ಆಗುವದೆಂದು ತೋರುವದು ನಿಜವಾದರೂ ಕನಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕನಸನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬುದು ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೆಂದೇ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಳಗೆ ಕೆಲವು ಚಿತ್ತಕಾಲವಾದ ಎಂದರೆ ತಾವು ಒಂದೊಂದೇ ಒಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವ ಭಾವಗಳು ಕಾಣುತ್ತಿರುವವು ; ಹೊರಗೆ ದ್ವಯಕಾಲದ-ಸ್ಥಿರವಾದ-ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವವು. ದ್ವಯಕಾಲದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳೆಂದರೆ ಒಂದರಜೊತೆಗೇ ಇನ್ನೊಂದು ಅಥವಾ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುವಂತೆ ಇರತಕ್ಕ ಸ್ಥಿರವಸ್ತುಗಳು. 'ಅವರು ಇಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಕಾಲವೂ ನಮ್ಮೊಡನೆ ಮಾತನಾಡಿದರು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅವರೂ ನಾವೂ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕವಸ್ತುಗಳೂ-ಎಲ್ಲವೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು-ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಯಾವವೂ ಹೀಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ ; ಅವು ತೋರಿಹಾರುವ ಅಸ್ಥಿರ ವಸ್ತುಗಳು. ಆದರೂ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದು ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ವ್ಯಾಪಕಯುಕ್ತಿಸಮ್ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ ಒಳಗಿನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವೇ ; ಅವು ಚಿತ್ತಕಾಲವುಳ್ಳವು, ದ್ವಯಕಾಲವುಳ್ಳವು[1]

1. ದ್ವಯಕಾಲವೆಂದರೆ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಈಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ದ್ವಯಕಾಲ'ವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನೂ 'ಬಹಿಃ' ಎಂಬುದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನೂ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿಲ್ಲ. ಕಾಲದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಿಕೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಕುರಿತು ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

ಎಂಬ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿರುವಮಾತ್ರದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ.

ಅವ್ಯಕ್ತಾ ಏವ ಯೇಽನ್ತಸ್ತು ಸ್ಫುಟಾ ಏವ ಚ ಯೇ ಬಹಿಃ ।
ಕಲ್ಪಿತಾ ಏವ ತೇ ಸರ್ವೇ ವಿಶೇಷಸ್ತ್ವಿನ್ದ್ರಿಯಾನ್ತರೇ ॥ ೧೫ ॥

೧೫. ಯಾವವು ಒಳಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವವೋ, ಮತ್ತು ಯಾವವು ಹೊರಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೋ. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವೇ, ವಿಶೇಷವಾದರೊ, ಇಂದ್ರಿಯಾಂತರದಲ್ಲಿ (ಇರುತ್ತದೆ).

ಅವ್ಯಕ್ತ, ಸ್ಫುಟ- ಎಂಬ ಭೇದವಿದ್ದರೂ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿತವೇ

ಚಿತ್ತದೊಳಗೆ ಬರಿಯ ವಾಸನೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಕೆಲವು ಭಾವಗಳಿರುತ್ತವೆ; ಮತ್ತೆಕೆಲವು ಹೊರಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟರಿಂದ ಜನರು ಹೊರಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವೆಂದೂ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವವು ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಆದರೆ ನಿಜವೇನು ? ಅವೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವೇ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ವಾಸನಾರೂಪದಿಂದಿರುವ ಭಾವಗಳು ಅಸತ್ಯವೆಂದೂ ನಾವು ಆಗ್ಗೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದರೂ ಅವೆರಡೂ ಕಲ್ಪಿತವೆಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಯಾವವೂ ಕಾಣದೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ನಿಜವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳೆಂದೂ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತನಾಗಿರುವದು, ಸ್ಫುಟವಾಗಿರುವದು-ಎಂಬ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಅವುಗಳ ಸತ್ಯತ್ವಾಸತ್ಯಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯುಗಳಿಗೆ ತೋರುವವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುವವು ಹುಸಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂದ್ರಿಯಭೇದದಿಂದ ಈ ತಾರತಮ್ಯವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೇ ಹೊರತು ಅವು ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೇನೂ ಈ ಭೇದವು ಹೇತುವಾಗಲಾರದು.

ಈವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತೀರ್ಮಾನವು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ : ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು- ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ 'ಈಗ', 'ಹಿಂದೆ', 'ಮುಂದೆ', -ಎಂಬ ಕಾಲವಿಶೇಷವೂ 'ಇಲ್ಲಿ', 'ಅಲ್ಲಿ'- ಎಂಬ ದೇಶವಿಶೇಷವೂ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆಯಾ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವವು; ನಿಜವಾಗಿ ಎಚ್ಚರಕನಸು

ಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎರಡೆಂದಾಗಲಿ, ಅವಕ್ಕೆ ದೇಶಕಾಲಕೃತವಾದ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಯಾವ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತೇಲುತ್ತದೆ.

ಜೀವಂ ಕಲ್ಪಯತೇ ಪೂರ್ವಂ ತತೋ ಭಾವಾನ್ ಪೃಥಗ್ವಿಧಾನ್ ।
ಬಾಹ್ಯಾನಾಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾಂಶ್ಚೈವ ಯಥಾವಿದ್ಯಸ್ತಥಾಸ್ಮೃತಿಃ ॥ ೧೬ ॥

೧೬. ಮೊದಲು ಜೀವನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಭಾವಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಂಥ ವಿದ್ಯೆಯುಳ್ಳವನೋ ಅಂಥ ಸ್ಮೃತಿಯುವನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಜೀವತ್ವಕಲ್ಪನೆಯು ಸರ್ವಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಮೂಲವು

ಇದುವರೆಗಿನ ವಿಚಾರದಿಂದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಹೊರಗೆ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳಗೆ ಇರುವ ಭಾವಗಳಿಗಿಂತ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಆವೆರಡೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಯಾವದೊಂದು ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯವಾಯಿತು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನಭಾವಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದುನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ಇರುವ ವಾಸನೆಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಭೇದಗಳು ಕಾಣುತ್ತಿರುವವು, ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಗಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಒಳಗಿನ ವಾಸನೆಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವು –ಎಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವರಲ್ಲ! ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲಾಧಾರವೇನು?–ಎಂದರೆ:

ಇದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೇ ಉತ್ತರ: ಜನರು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ 'ಜೀವನು ನಾನು' ಎಂದು ಮೊದಲು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಶುದ್ಧನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ – ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ– ಜೀವತ್ವವನ್ನು ಮೊದಲು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. 'ಮೊದಲು' ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮುಂಚೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲ, ದೇಶ, ನಿಮಿತ್ತ, ಕ್ರಿಯೆ, ಕಾರಕಗಳು, ಫಲ– ಎಂಬ ಭೇದಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯೊಡನೆಯೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮೊದಲು ಜೀವತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ' ಎಂದರೆ ಜೀವತ್ವಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಮಿಕ್ಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ– ಎಂದರ್ಥ.

ಹೀಗೆ ಜೀವಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರಾಣನೇ ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ; ಒಳಗಿನ ಭಾವಗಳು, ಹೊರಗಿನ ಭಾವಗಳು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಜೀವತ್ವಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆಧಾರವು ಹೊರಗಿನ ಭಾವಗಳು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮಪ್ರಾಣಿಗಳು,ಕಲ್ಲು ಮಣ್ಣು–ಮುಂತಾದ ಅಚೇತನಪದಾರ್ಥಗಳು, ಅಧಿದೈವಿಕವಾಗಿರುವ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರನಕ್ಷತ್ರಾದಿಗಳು–ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಿಡಿಯಬೇಕು. ಇನ್ನು ಒಳಗಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ, ಕುತೂಹಲ, ಇಚ್ಛೆ, ಆಶ್ಚರ್ಯ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ–ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಭಾವಗಳು.

ಈ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವೇನು ?–ಎಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಎಂಥ ಅನುಭವವಾಗುವದೋ ಅಂಥ ಸ್ಮೃತಿಯುಂಟಾಗುವ; ಇದರಂತೆ ಅವನಿಗೆ ಎಂಥ ಸ್ಮೃತಿಯಾಗಿದೆಯೋ ಅಂಥ ಅನುಭವವೇ ಆಗುವದು– ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇಂಥಿಂಥ ಆಹಾರ, ಪಾನ, ಹೂ, ಗಂಧ– ಮುಂತಾದ ಭೋಗಗಳೆಂಬ ಹೇತುಗಳಿಂದ 'ತೃಪ್ತಿ' ಎಂಬ ಫಲವಾಗುವದು–ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಭವವು ಮೊದಲು, ಅದರಿಂದ 'ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಹೇತುಫಲಭಾವವಿದೆ'–ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ, ಮತ್ತೆ ಈ ಸ್ಮೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅನುಭವದ ಕಲ್ಪನೆ; ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡುಮಾಡುತ್ತಾಹೋದಹಾಗೆಲ್ಲ, 'ಇದು ಕ್ರಿಯೆ, ಇವು ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಕಗಳು–ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ. ಈ ಕಾರಕಗಳಿಂದಾಗುವ ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇಂಥದ್ದು ಫಲವು, ಆಬಳಿಕ ಫಲವು ದೊರೆಯಿತು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ಆದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ–ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ, ಮತ್ತೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅನುಭವಸ್ಮರಣಾದಿಗಳು– ಎಂದು ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಅನುಭವಗಳೂ ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಸಾಲುಸಾಲಾಗಿ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರುವವು. ಹೀಗೆ "ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅವನ್ನೇ ಬೆನ್ನಂಟಿ ಓಡುತ್ತಿರುತ್ತಾ" ಎಂದು (ಕಾ. ೨–೧–೧೪) ಕಾಠಕಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅಜ್ಞನಾದವನು ನಿಜವಾಗಿ ಪರಿಶುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಹೀಗೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮಿಥ್ಯಾಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುತ್ತಿರುವನು.

ಹೀಗೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದುಂಟೆ ? –ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ತಾನು ಒಬ್ಬನೇ ಇದ್ದರೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಹೊಸ ಜೀವತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು ನಮಗೆಲ್ಲ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿರುವವನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ವೈಶ್ಯನೋ, ಹೊಲೆಯನೋ, ಮ್ಲೇಚ್ಛನೋ ಆಗಿರುವಂತೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ

ಬರಬಹುದು ; ಈಗ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ, ಹೃಷ್ಟಪುಷ್ಟಾಂಗನಾಗಿರುವವನು ಅಲ್ಲಿ ರೋಗದಿಂದ ನರಳುತ್ತಾ ಇರುವ ಕುಂಟನೋ, ಕುರುಡನೋ,– ಆಗಿರುವಂತೆ ತೋರಬಹುದು. 'ನಾನು ಹೀಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕಾಲದಿಂದ ಇರುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುವದಕ್ಕೆ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಕಾರಣವಾಯಿತು; ಇನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆಹೀಗೆ ಮಾಡಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವೆನು' ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತ್ಯನುಭವಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಸರೆಯಾಗಿರುವ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅವು ನಿಜವಾಗಿರುವವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೂ ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೆ 'ಅದೆಲ್ಲ ಬರಿಯ ಕನಸು, ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯನ್ನೇ ಆಗ್ಗೆ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದೆನು' ಎಂಬ ಬಾಧಕಜ್ಞಾನವು ಬಂದುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆಯೇ ಈಗ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಈ ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಜೀವ, ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳು, ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳು, ಅನುಭವಗಳು–ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವೆವು; ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ, 'ನಾವು ಪ್ರಮಾತೃ, ಕರ್ತೃ, ಭೋಕ್ತೃ' ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜೀವತ್ವವೇ ಆಶ್ರಯವು. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತನಾದ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಅನಾದಿಯಾದ ಅಧ್ಯಾಸವೇ.

ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಗೂ ದೃಷ್ಟಾಂತ

ಅನಿಶ್ಚಿತಾ ಯಥಾ ರಜ್ಜುರಂಧಕಾರೇ ವಿಕಲ್ಪಿತಾ ।
ಸರ್ಪಧಾರಾದಿಭಿರ್ಭಾವೈಸ್ತದ್ವದಾತ್ಮಾ ವಿಕಲ್ಪಿತಃ ॥ ೧೭ ॥
ನಿಶ್ಚಿತಾಯಾಂ ಯಥಾ ರಜ್ಜ್ವಾಂ ವಿಕಲ್ಪೋ ವಿನಿವರ್ತತೇ ।
ರಜ್ಜುರೇವೇತಿ ಚಾದ್ವೈತಂ ತದ್ವದಾತ್ಮವಿನಿಶ್ಚಯಃ ॥ ೧೮ ॥

೧೭–೧೮. ಇದು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿಲ್ಲದ ಹಗ್ಗವು ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾವು, ನೀರಿನಕೋಡಿ - ಮುಂತಾದ ಭಾವಗಳೆಂದು ಹೇಗೆ ವಿಕಲ್ಪವಾಗುತ್ತಿರುವದೋ ಅದರಂತೆ ಆತ್ಮನು (ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ) ವಿಕಲ್ಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಗ್ಗವು ಹಗ್ಗವೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗಲು ಹೇಗೆ ವಿಕಲ್ಪವು ತೊಲಗುವದೋ, ಹಗ್ಗವೇ ಎಂದು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಾಗಿಬಿಡುವದೋ ಅದರಂತೆ ಆತ್ಮನ ನಿಶ್ಚಯವು ಒಂದೇ ಎಂದಾಗಿ ಬಿಡುವದು.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಾಗಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ರಜ್ಜುಸರ್ಪದೃಷ್ಟಾಂತ

ಎಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಜೀವತ್ವಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮೂಲವೆಂದು ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಈಗ ಜೀವತ್ವಕಲ್ಪನೆಗೆ ನಿಮಿತ್ತವೇನು ? –ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ಜನರು ಕಲ್ಪಿಸುವದುಂಟಷ್ಟೆ ? ಅದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವೇನು ? ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಗ್ಗವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿರುವದೇ. ನಸುಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದೋ ನೀರಿನ ಕೋಡಿಯೆಂದೋ ನೆಲದ ಬಿರುಕೆಂದೋ ಜನರು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಇದು ಹಗ್ಗವೇ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಗ್ಗವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಅರಿತಿರುವವರಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ 'ನಾನು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಸಾರಿಯು' ಎಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ವಿಕಲ್ಪವು ಉಂಟಾಗಿರುವದಕ್ಕೂ ನಾನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವ ಅಸಂಸಾರಿಯಾದ ಅದ್ವಯಾತ್ಮನು– ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗದಿರುವದೇ ಕಾರಣ.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ

ಬೆಳಕುಹರಿದಾಗ, ಅಥವಾ ಪ್ರಕಾಶವಾದ ರೂಪವೇ ಮುಂತಾದದ್ದರ ಬೆಳಕು ಹರಡಿಕೊಂಡಾಗ 'ಇದು ಹಗ್ಗವೇ' ಎಂದು ಹಗ್ಗವನ್ನು ಅದರ ರೂಪದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಹೇಗೆ ತೋಲಗುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ನಿಶ್ಚಯಜ್ಞಾನವಾದಾಗಲೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ತೊಲಗಿಬಿಡುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಗ್ಗವೇ ಎಂದು ಅದರ ನಿಜವನ್ನು ಬಲ್ಲವನು ಯಾವನಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಅವನ ಮಾತಿನಿಂದ ನಮಗೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿದ್ದ ಭಯವೂ ನಡುಕವೂ ಹೇಗೆ ತೊಲಗುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' (ಬೃ. ೪–೪–೨೨), 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ' (ಛಾಂ. ೭–೨೫–೨), 'ಈ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಒಳಗಿಲ್ಲ, ಹೊರಗಿಲ್ಲ ; ಈ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವು' (ಬೃ. ೨–೫–೧೯), 'ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಜನ್ಮರಹಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' (ಮುಂ. ೨–೧–೨), 'ಈ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನೇ ವ್ಯಾಪಕನೂ, ಜನ್ಮರಹಿತನೂ, ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲದವನೂ, ಸಾವಿಲ್ಲದವನೂ, ಅಮೃತಸ್ವಭಾವನೂ ಅಭಯಮೂ, ಆಗಿರುವನು– ಇವನು ಬ್ರಹ್ಮವು' (ಬೃ. ೪–೪–೨೫) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳ ಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಜಿಜ್ಞಾಸು

ಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಅದ್ವಿತೀಯ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿದ್ದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸಾರವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ನೈಗರೆಯುವವು.

ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೂ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಕ್ಕೂ ಒಂದು ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ: ಹಗ್ಗವು ನೋಡುವವನಿಗೆ ಹೊರಗಿರುವ ಜ್ಞೇಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಬ್ರಹ್ಮವಾದರೋ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೇಲೂ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಹಗ್ಗವೊ, ಅಲ್ಲವೊ ?– ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿ ಗೊತ್ತುಮಾಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹಿಂದಕ್ಕೂ ಈಗಲೂ ಮುಂದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನಾವು ಅರಿಯದೆ ಇರುವೆವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?– ಎಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ: ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುವದೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿರುವ ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ಅರಿಯುವದಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು ತನ್ನ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾದ ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃ ಸ್ವರೂಪರೆಂದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಗುರುಗಳೂ "ನೀನು ಈ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಸ್ವರೂಪನಲ್ಲ, ಶರೀರಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃರೂಪನಲ್ಲ; ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪನೇ" ಎಂದು ಬೋಧಿಸಲಾಗಿ ಶರೀರಾದಿಗಳ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಂತುಬಿಡುವೆವು. ಇಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಹಗ್ಗದಂತೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಯಾವದಾದರೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯನೆಂದಾಗಲಿ, ಅವನ ವಿಷಯದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ; ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಲಾಗುವದು.

ಅವಿದ್ಯೋಪಾದಾನಕಪ್ರಪಂಚವಾದವೂ ಅದರ ಖಂಡನೆಯೂ

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ರಜ್ಜುಸರ್ಪದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವ ಕೆಲವರು ವಿವರಿಸಿರುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದರೆ: ರಜ್ಜುಸರ್ಪವೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದ ಅನಿ

ರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾವು ಕಾಣುವದರಿಂದ ಅಸತ್ತಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುವದರಿಂದ ಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ. ಸತ್ತು (ಇರುವದು), ಅಸತ್ತು (ಇಲ್ಲದಿರುವದು)– ಎಂಬ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ಪವು ಸದಸತ್ತೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಈ ಮೂರಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞೇಯವಾದ ಸರ್ಪವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾಗಿರುವದೆಂದಾಯಿತು. ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ಎಂದರೆ ಇದೆ ಎಂದಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ತೋರಿಕೆ. ಹಾವು, ಮತ್ತು ಹಾವಿನ ಜ್ಞಾನ–ಈ ಎರಡೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ನಡುವೆ ತೋರುವ ಕಾರ್ಯವೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಬರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೂ ಇರಬೇಕು. ಆ ಕಾರಣವು ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದದ್ದರಂತೆ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಕಾರ್ಯವೂ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗುವದು; ಅವುಗಳೆರಡೂ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ಪರಿಹಾರಗೊಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ರಜ್ಜುಸರ್ಪಕ್ಕೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಉಪಾದಾನವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಭ್ರಾಂತಿ, ಸಂಶಯ– ಇವೆರಡೂ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳು ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವುಗಳು ಸಾದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯ ಕಾರಣದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯುಂಟಾಗಿ, ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಾರಣ, ಆ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಾರಣ– ಹೀಗೆ ಕಾರಣಪರಂಪರೆಯು ಬೇಕೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಅಂಥ ಅನವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಾಭಾವವು. ಅಭಾವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭಾವರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಕಾರಣವಾಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅನಾದಿಯಾದ ಭಾವರೂಪವಾದ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಈ ರಜ್ಜುಸರ್ಪಕ್ಕೂ ರಜ್ಜುಸರ್ಪಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಈ ವಿವರಣೆಯು ನಿರಾಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ರಜ್ಜುಸರ್ಪವಾಗಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಹಗ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ; ಹಗ್ಗವನ್ನೇ ಹಾವೆಂದೂ ಈಗ ನನಗೆ ಹಾವಿನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಜನರು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು, ಆ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ವಸ್ತುಗಳೆಂದಾಗಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇರಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ, ಒಪ್ಪುವದು ಯುಕ್ತವೂ

ಆಗುವದಿಲ್ಲ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರೂ ಹಗ್ಗವೆಂಬ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗದೆ ಇರುವ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಹಗ್ಗವೇ ಹಾವು, ನೀರಿನ ಕೋಡಿ– ಮುಂತಾದವುಗಳೆಂದು ವಿಕಲ್ಪಿತ ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ ; ಅವು ಅನಿರ್ವಚನೀಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರ್ಯವೆಂದೇನೂ ಬರೆದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಕ್ಕೂ ಇರುವದೆಲ್ಲವೂ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಪರಮಾತ್ಮವಸ್ತುವೊಂದೇ, ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ (೧೯ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಿಂದ) ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರು ತ್ತವೆ– ಎಂಬ ಸರಳವಾದ ಸುಬೋಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವ ರಿಸುವಾಗ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೀಗೆಂದಿರುತ್ತಾರೆ :

"ಸದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅಭಿಧಾನ (ಹೆಸರು), ಅಭಿಧೇಯ (ಹೆಸರಿಡುವ ವಸ್ತು) ಎಂದು (ಅದಕ್ಕಿಂತ) ಬೇರೆಯೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಗ್ಗವೇ ಸರ್ಪಬುದ್ಧಿಯಿಂದ 'ಹಾವು' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಲ್ಪಡು ತ್ತಿರುವದೋ, ಅಥವಾ ಮಣ್ಣಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮಣ್ಣೇ ಹೇಗೆ 'ಮಣ್ಣುಮುದ್ದೆ'. 'ಗಡಿಗೆ'– ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವ್ಯವಹೃತವಾಗು ತ್ತಿರುವದೋ ಹಗ್ಗವೆಂದು ವಿವೇಕದಿಂದ ಕಂಡುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಹಾವು ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಹೇಗೆ ತೊಲಗುವವೋ, ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣೆಂದು ವಿವೇಕದಿಂದ ಕಂಡು ಕೊಂಡವರಿಗೆ 'ಗಡಿಗೆ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಬುದ್ಧಿಗಳು ತೊಲಗುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ವಿವೇಕದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಬೇರೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂಬ ಶಬ್ದ ಬುದ್ಧಿಗಳು ತೊಲಗುವವು" (ಛಾಂ. ಭಾ. ೬-೨-೩, ಕ. ಪು. ೭೭೫). 1

ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾದಾನ ವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೇನೂ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. "ಹೇಗೆ ಹಗ್ಗವೆಂದು ತನ್ನ ರೂಪ ದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗದೆ ಇರುವ ಹಗ್ಗವು ಹಾವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಂದು ವಿಕಲ್ಪಿತ ವಾಗುತ್ತಿರುವದೋ, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಲು ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಾನೊಂದೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನೂ ತನ್ನ ರೂಪ ದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತನಾಗದೆ ಇರುವವರೆಗೂ ಪ್ರಾಣನೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಂದು ವಿಕಲ್ಪಿತ ನಾಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ವೇದಾಂತವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ ಇವನು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತನಾದಾಗಲೊ ?– ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಅದ್ವೈತ ರೂಪನಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

1. ಇಲ್ಲಿರುವ ಪುಟಸಂಖ್ಯೆಯು ಶ್ರೀಜಯಚಾಮರಾಜೇಂದ್ರಗ್ರಂಥಮಾಲೆಯ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥದ ಪುಟಗಳನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ.

ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಏಕತ್ವ, ಮಾಯೆಯಿಂದ ವಿವಿಧಕಲ್ಪನೆಗಳು

ಪ್ರಾಣಾದಿಭಿರನನ್ತೈಸ್ತು ಭಾವೈರೇತೈರ್ವಿಕಲ್ಪಿತಃ ।
ಮಾಯೈಷಾ ತಸ್ಯ ದೇವಸ್ಯ ಯಯಾಽಯಂ ಮೋಹಿತಃ ಸ್ವಯಮ್ ॥

೧೯. ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದ ಈ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಭಾವಗಳಾಗಿ (ಆತ್ಮನು) ವಿಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಆ ದೇವನ ಮಾಯೆ, ಅದರಿಂದ ತಾನೇ ಮೋಹಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ವಿಕಲ್ಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಿಕ

ಹಗ್ಗವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗದೆ ಇರುವಾಗ ಹಗ್ಗವೇ ಹೇಗೆ ಹಾವು, ನೀರಿನ ಕೋಡಿ-ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಆತ್ಮನು ಮುಂದೆ ಹೇಳಲಾಗುವ ಪ್ರಾಣನೇ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕರೂಪಗಳಿಂದಲೂ ಇನ್ನೂ ಇಂಥ ಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳಿಂದಲೂ ವಿಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇವನು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿಯೇಇರುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಹೀಗೆ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು : ರಜ್ಜುಸರ್ಪಾದಿದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೇರೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವು ; ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. 'ಹಾವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ'-ಎಂದಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವು ಎಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು. ಆ ಇನ್ನೊಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆ, ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದೀತು ? ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಆತ್ಮನನ್ನು ಜನರು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವದು ? ಇದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಬೇಕು ?

ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವೇನೆಂದರೆ ರಜ್ಜುಸರ್ಪದ ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ನಾವು ಆತ್ಮನ ಏಕತ್ವವಾಗಲಿ, ಮಿಕ್ಕ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪಿತವೆಂಬುದದನ್ನಾಗಲಿ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿಲ್ಲ. ನಾವು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಅನುಭವದ ಆಧಾರವಿದೆ ಬರಿಯ ತರ್ಕದಿಂದ ಏನುತಾನೆ ಸಿದ್ಧವಾದೀತು ? ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ನಾನೆಂಬ ಅನುಭವವಿದೆ ;

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಚೈತನ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದರೂ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಕಾಣಬರುತ್ತಿವೆ. ಇವೆರಡೂ ಅನುಭವಡಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ 'ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಇದೂ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ!' ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಕುಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಾಗ ಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು 'ಆತ್ಮನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವನನ್ನು 'ಪ್ರಾಜ್ಞನು' ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಅಜ್ಞರು ಹಗ್ಗವನ್ನೇ ಹಾವು, ನೀರಿನಕೋಡಿ-ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ- ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿದಾರೆ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು.

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :- ಹಾ ಗಾ ದ ರೆ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನಾಗಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರಲೇಆರದ ತೋರಿಕೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವವಲ್ಲ !-ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ?

(ಉತ್ತರ) :- ಇದೆಲ್ಲ "ಆ ದೇವನ ಮಾಯೆ." ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಜಾಲ ವನ್ನು ಮಾಡುವ ಮಾಯಾವಿಯು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಚಿಗುರಿರುವ ಮರಗಳಮೇಲೆ ಹೂಬಿಟ್ಟಿರುವಂತೆ ತೋರಿಸುವನು, ಆದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೂಬಿಟ್ಟುಚಿಗುರಿದ ಮರಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೇನು ? ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಘಾತವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ ತನ ಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಪ್ರ ಪಂ ಚ ದ ಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರವನ್ನನುಭವಿಸುವಂತೆಯೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂದೆ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ (೧-೧೭) "ಈ ದ್ವೈತವು ಬರಿಯ ಮಾಯೆ" ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತಲ್ಲವೆ ? ಈ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣ ದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನೆಂಬ ದೇವನು ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ತನ್ನನ್ನುತಾನೇ ಬಗೆಬಗೆ ಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' (೨-೧೨) ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತಲ್ಲವೆ ? ಆದರಂತೆಯೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆತ್ಮನು ಪರಮೇಶ್ವರರೂಪನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾ ನಾದರೂ ಮಾ ಯೆ ಯಿಂ ದ ಮೋಹಿತನಾದಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಃಕರಣವೆಂಬ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಜೀವನೆಂಬ ಅವನ ಕಲ್ಪಿತರೂಪವು ಭ್ರಾಂತಿಗೊಳಗಾದಂತೆ ಇದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ಆ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕೊರತೆಯೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ತನ್ನ ಶುದ್ಧಸ್ವರೂಪದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಲೇ ಇರುವ ಸಾಕ್ಷಿರೂಪ ನಾದ ಆತನಿಗೆ ಈ ಸಂಸಾರದ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಯಾವ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳೂ

ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ : ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಗವಂತನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೀಗೆಂದು ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ :

ದೈವೀ ಹ್ಯೇಷಾ ಗುಣಮಯೀ ಮಮ ಮಾಯಾ ದುರತ್ಯಯಾ ।
ಮಾಮೇವ ಯೇ ಪ್ರಪದ್ಯನ್ತೇ ಮಾಯಾಮೇತಾಂ ತರನ್ತಿ ತೇ ॥
ಗೀ. ೭-೧೪

'ಈ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ನನ್ನ ಮಾಯೆಯು ದೇವನಾದ ನನಗೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಯಾರು ನನ್ನನ್ನೇ ಶರಣುಹೋಗುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಈ ಮಾಯೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥ. ಅಂತೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಯಾವ ಮಾಯಾದೃಶ್ಯಗಳ ಸೋಂಕೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಯಾವನು 'ಈ ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಿಕವೇ, ನನಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಯಾವ ಸಂಸಾರದ ಸೋಂಕೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪವೇ ನಾನು' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೋ ಅವನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವು, ನೀರಿನಕೋಡಿ-ಮುಂತಾದ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ತೋರಿಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳು ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸೋಂಕಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಾದಿವಿಕಲ್ಪಗಳು ಯಾವವೂ ಅವನಿಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಸೋಂಕಿರುವದಿಲ್ಲ -ಎಂಬ ಅಂಶವೇ ಇಲ್ಲಿ ರಜ್ಜುಸರ್ಪದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳು

ಪ್ರಾಣ ಇತಿ ಪ್ರಾಣವಿದೋ ಭೂತಾನೀತಿ ಚ ತದ್ವಿದಃ ।
ಗುಣಾ ಇತಿ ಗುಣವಿದಸ್ತತ್ತ್ವಾನೀತಿ ಚ ತದ್ವಿದಃ ॥೨೦॥

೨೦. ಪ್ರಾಣನೆಂದು ಪ್ರಾಣನನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ; ಮತ್ತು ಭೂತಗಳೆಂದು ಅವನನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ; ಗುಣಗಳು ಎಂದು ಗುಣಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ; ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಗಳು ಎಂದು ಅವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು.

ಪಾದಾ ಇತಿ ಪಾದವಿದೋ ವಿಷಯಾ ಇತಿ ತದ್ವಿದಃ ।
ಲೋಕಾ ಇತಿ ಲೋಕವಿದೋ ದೇವಾ ಇತಿ ಚ ತದ್ವಿದಃ ॥೨೧॥

೨೧. ಪಾದಗಳೆಂದು ಪಾದಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ; ವಿಷಯಗಳು

ಎಂದು ಅವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ; ಲೋಕಗಳು ಎಂದು ಲೋಕಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ; ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳು ಎಂದು ಅವರನ್ನು ಬಲ್ಲವರು.

ವೇದಾ ಇತಿ ವೇದವಿದೋ ಯಜ್ಞಾ ಇತಿ ಚ ತದ್ವಿದಃ ।
ಭೋಕ್ತೇತಿ ಚ ಭೋಕ್ತೃವಿದೋ ಭೋಜ್ಯಮಿತಿ ಚ ತದ್ವಿದಃ ॥೨೨॥

೨೨. ವೇದಗಳು ಎಂದು ವೇದಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ; ಮತ್ತು ಯಜ್ಞಗಳು ಎಂದು ಅವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ; ಭೋಕ್ತೃ ಎಂದು ಭೋಕ್ತೃವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ; ಭೋಜ್ಯವು ಎಂದು ಅದನ್ನು ಬಲ್ಲವರು.

ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಇತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಿದಃ ಸ್ಥೂಲ ಇತಿ ಚ ತದ್ವಿದಃ ।
ಮೂರ್ತ ಇತಿ ಮೂರ್ತವಿದೋಽಮೂರ್ತ ಇತಿ ಚ ತದ್ವಿದಃ ॥೨೩॥

೨೩. ಸೂಕ್ಷ್ಮನೆಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ; ಮತ್ತು ಸ್ಥೂಲವೆಂದು ಅದನ್ನು ಬಲ್ಲವರು, ಮೂರ್ತವೆಂದು ಮೂರ್ತತನ್ನು ಬಲ್ಲವರು, ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತವೆಂದು ಅದನ್ನು ಬಲ್ಲವರು.

ಕಾಲ ಇತಿ ಕಾಲವಿದೋ ದಿಶ ಇತಿ ಚ ತದ್ವಿದಃ ।
ವಾದಾ ಇತಿ ವಾದವಿದೋ ಭುವನಾನೀತಿ ತದ್ವಿದಃ ॥೨೪॥

೨೪. ಕಾಲವೆಂದು ಕಾಲವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು, ಮತ್ತು ದಿಕ್ಕುಗಳು ಎಂದು ಅವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು, ವಾದಗಳು ಎಂದು ವಾದವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು. ಭುವನಗಳು ಎಂದು ಅವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು.

ಮನ ಇತಿ ಮನೋವಿದೋ ಬುದ್ಧಿರಿತಿ ಚ ತದ್ವಿದಃ ।
ಚಿತ್ತಮಿತಿ ಚಿತ್ತವಿದೋ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮೌ ಚ ತದ್ವಿದಃ ॥೨೫॥

೨೫. ಮನಸ್ಸೆಂದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಲ್ಲವರು, ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಅದನ್ನು ಬಲ್ಲವರು, ಚಿತ್ತವೆಂದು ಚಿತ್ತವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು, ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಎಂದು ಅವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು.

ಪಞ್ಚವಿಂಶಕ ಇತ್ಯೇಕೇ ಷಡ್ವಿಂಶ ಇತಿ ಚಾಪರೇ ।
ಏಕತ್ರಿಂಶಕ ಇತ್ಯಾಹುರನನ್ತ ಇತಿ ಚಾಪರೇ ॥೨೬॥

೨೬. ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯವನೆಂದು ಕೆಲವರು, ಇಪ್ಪತ್ತಾರನೆಯವನೆಂದುಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, ಮೂವತ್ತೊಂದನೆಯವನೆಂದು ಕೆಲವರು, ಅನಂತನು ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು.

ಲೋಕಾಲ್ಲೋಕವಿದಃ ಪ್ರಾಹುರಾಶ್ರಮಾ ಇತಿ ತದ್ವಿದಃ ।
ಸ್ತ್ರೀಪುಂನಪುಂಸಕಂ ಲೈಙ್ಗಾಃ ಪರಾಪರಮಥಾಪರೇ ॥೨೭॥

೨೭. ಜನರು ಎಂದು ಜನವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಆಶ್ರಮಗಳು ಎಂದು ಅವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಲಿಂಗವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣು, ಅಥವಾ ನಪುಂಸಕ– ಎನ್ನುತ್ತಿರುವರು. ಪರನೆಂದೂ ಅಪರನೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು.

ಸೃಷ್ಟಿರಿತಿ ಸೃಷ್ಟಿವಿದೋ ಲಯ ಇತಿ ಚ ತದ್ವಿದಃ ।
ಸ್ಥಿತಿರಿತಿ ಸ್ಥಿತಿವಿದಃ ಸರ್ವೇ ಚೇಹ ತು ಸರ್ವದಾ ॥೨೮॥

೨೮. ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬಲ್ಲವರು, ಲಯವೆಂದು ಲಯವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು, ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಲ್ಲವರು (ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು). ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ವಾದಿಗಳೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿವಿಧಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ

ಲೋಕದ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ದರ್ಶನಕಾರರೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಾದಿಗಳೂ ತಮತಮಗೆ ತೋರಿದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಈ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ– ಎಂಬುದು ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಿಕೆಗಳ ಒಟ್ಟರ್ಥ.

ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ

"ಪ್ರಾಣ" ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಜ್ಞ ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಕಾರಣಾತ್ಮನು. ಮಿಕ್ಕವುಗಳೆಲ್ಲ ಅವನ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಜ್ಞನನ್ನು ಪ್ರಾಣನೆಂದು ಕರೆದಿರುವದೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (ಪು. ೩೧) ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಭೂತಗಳು ಎಂದರೆ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳು ; ಗುಣಗಳು ಎಂದರೆ ಸತ್ತ್ವರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳು ; ತತ್ತ್ವಗಳು ಎಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವ ಇಪ್ಪತ್ತೈದ ತತ್ತ್ವಗಳು. ಇವುಗಳೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ವಾದಗಳು, ವಿಷಯಗಳು, ಲೋಕಗಳು, ದೇವತೆಗಳು, ಯಜ್ಞಗಳು, ಭೋಕ್ತೃ, ಭೋಜ್ಯ–ಇವುಗಳು ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ವೈದಿಕವ್ಯವ

ಹಾರದಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವರು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ತತ್ತ್ವಗಳು. ಇವುಗಳ ನ್ನೇಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದಾರೆಂಬುದು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ.

ಸೂಕ್ಷ್ಮವೆಂದರೆ ಭೂತಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾವಸ್ಥೆ ; ಸ್ಥೂಲವೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲಭೂತ ಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಶರೀರಾದಿಗಳು ; ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದಿತು. ಮೂರ್ತವೆಂದರೆ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಆಕಾರವುಳ್ಳವನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳ ಮತ ; ಅಮೂರ್ತ ವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆಕಾರವು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಲವು ವಾದಿಗಳ ಮತ ; ಅದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತವೆಂದು ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಆಧಾರವಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ತೋರಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ನಿಜವಾಗಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲ- ಎಂಬುದೇ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತವೆಂದು ನಾಗಾರ್ಜುನಕಾರಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ.

ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವವರು ಜ್ಯೋತಿಷ್ಕರು ; ದಿಕ್ಕು ಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿರುವದು ಸ್ವರೋದಯವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ. ವಾದಗಳು ಧಾತುವಾದವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು, ಭುವನಗಳುಎಂದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಭೋಗಭೂಮಿ ಯಾಗಿರುವ ಹದಿನಾಲ್ಕುಲೋಕಗಳು, ಮನಸ್ಸು- ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು. ಬುದ್ಧಿ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು, ಚಿತ್ತವೆಂದು ಯೋಗಿಗಳು-ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಅಂತಃ ಕರಣಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದರ್ಶನಕಾರರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಯ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಈ ಚಿತ್ತವೇ ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕಾಕಾರವಾಗಿ ತಾನೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಫಲಗಳಿಗೂ ಕಾರಣ ವೆಂಬುದು ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತ. ಪುರುಷನು ತತ್ತ್ವಗಳೊಳಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯವನೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ; ಈಶ್ವರನು ಇಪ್ಪತ್ತಾರನೆಯವ ನೆಂದು ಪಾತಂಜಲಯೋಗಿಗಳು ; ಮೂವತ್ತೊಂದನೆಯವನೆಂದು ಪಾಶುಪತರ ಮತ.

ಹೀಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ವಾದಿಗಳು ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳು ಯಾವವೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಾಗಲಿ, ಅವುಗಳ ಸಾರಾಸಾರತೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಾಗಲಿ ಪ್ರಕೃತಗ್ರಂಥದ ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನೆ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಜ್ಞನೇ ಮುಂತಾದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ, ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಇವಕ್ಕೂ ಪರ

ಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇಲ್ಲ–ಎಂಬಿದನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಂಡರೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಸರ್ವೇ ಚೇಹ ತು ಸರ್ವದಾ' (ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ) ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾರಿಕಾಕಾರರು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಫಲ

ಯಂ ಭಾವಂ ದರ್ಶಯೇದ್ ಯಸ್ಯ ತಂ ಭಾವಂ ಸ ತು ಪಶ್ಯತಿ ।
ತಂ ಚಾವತಿ ಸ ಭೂತ್ವಾಽಸೌ ತದ್ಗ್ರಹಃ ಸಮುಪೈತಿ ತಮ್ ॥೨೯॥
ಏತೈರೇಷೋಽಪೃಥಗ್ಭಾವೈಃ ಪೃಥಗೇವೇತಿ ಲಕ್ಷಿತಃ ।
ಏವಂ ಯೋ ವೇದ ತತ್ತ್ವೇನ ಕಲ್ಪಯೇತ್ ಸೋಽವಿಶಙ್ಕಿತಃ ॥೩೦॥

೨೯–೩೦. ಯಾವನಿಗೆ ಯಾವ ಭಾವವನ್ನು (ಗುರುವು) ತೋರಿಸುತ್ತಾನೋ ಆ ಭಾವವೇ ಅವನಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದು ಈ (ಆತ್ಮ)ನಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗ್ರಹಣೆಯೇ ಅವನನ್ನು ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಭಾವಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಈ ಆತ್ಮನು ಬೇರೆಯೇ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತಿರುವನು ; ಹೀಗೆಂದು ಯಾವನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನು ಯಾವ ಶಂಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕಲ್ಪಿಸುವನು.

ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ

ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಭೇದಗಳು ಅದ್ವಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ ? ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥವು; ಆಯಾ ವಿಶೇಷಾಕಾರವು ಮಾತ್ರ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಅರಿಯದೆ ವಾದಿಗಳು ತಮತಮಗೆ ನಿಜವೆಂದು ತೋರಿದ್ದನ್ನೇ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಮಿಕ್ಕವರಿಗೂ ಹಾಗೆಂದೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವನು ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಯಾವದನ್ನು ಇದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡುವನೋ ಆ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಇದೇ ತತ್ತ್ವವು, ಇದೇ ನನ್ನ ಸ್ವರೂಪವು, ಅಥವಾ ಇದೇ ನನಗೆ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು–ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವದು. ಸೆರೆಮನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಕಾವಲುಗಾರರು ಹೇಗೆ ಭದ್ರವಾಗಿಡುತ್ತಾರೋ

ಹಾಗೆ ಆ ಭಾವನೆಯೇ ಅವನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅತತ್ತ್ವವೆಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವದು. 'ಇದು ದೇವನ ಮಾಯೆಯು, ಅದರಿಂದ ತಾನೇ ಮೋಹಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ (೨-೧೯) ಹೇಳಿತ್ತಲ್ಲವೆ, ಅದರಂತೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ತನ್ನತನ್ನ ಮಿಥ್ಯಾಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಬಿಗಿವಡೆದಿರುತ್ತಾನೆ.

ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವು

ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ ; ಹಗ್ಗವು ಹಾವು, ನೀರಿನಕೋಡಿ-ಮುಂತಾದವುಗಳೆಂದು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಇವೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವವು -ಎಂದು ಯಾವನು ಕಲ್ಪಿಸುವನೋ ಅವನೇ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದಾತನು.

ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವೆಂಬ ವಿಕಲ್ಪವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾದ ಹಾವು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇದ್ದೇಇರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಪ್ರಾಣಾದಿವಿಕಲ್ಪಗಳು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ?- ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ನನ್ನೆದುರಿಗೆ ತೋರುವದು ಹಾವು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುವ "ಈ ಹಾವು" ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ; ಹೀಗೆಯೇ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳೂ ತಾವು ತೋರುವ ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಇರಬಹುದು; ಆದರೆ 'ಇಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಈ ಹಾವು' ಎಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಅದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆಇರುವಂತೆಯೇ ಪ್ರಾಣಾದಿವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ತಾವು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ, ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಯಾವವೂ ತಾವು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ -ಎಂದು ಯಾವನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವನೋ ಅವನಿಗೆ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಂತೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಲ್ಲವನು ಅವನೇ ; ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲರೂ ಎಷ್ಟೇ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಓದಿರಲಿ, ಅವರಿಗೆ ಯಾವದು ಪರಮಾರ್ಥ, ಯಾವದು ವ್ಯವಹಾರಮಾತ್ರ-ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಕರಣಾರ್ಥದ ಉಪಸಂಹಾರದ ಕಾರಿಕೆಗಳು

ಸ್ವಪ್ನಮಾಯೇ ಯಥಾ ದೃಷ್ಟೇ ಗನ್ಧರ್ವನಗರಂ ಯಥಾ ।
ತಥಾ ವಿಶ್ವಮಿದಂ ದೃಷ್ಟಂ ವೇದಾನ್ತೇಷು ವಿಚಕ್ಷಣೈಃ ॥೩೧॥

೩೧. ಸ್ವಪ್ನಮಾಯೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವೋ ಗಂಧರ್ವ ನಗರವು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ವಿಶ್ವವು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಕ್ಷಣರಾದವರಿಗೆ ಕಾಣಬಂದಿರುವದು.

ದ್ವೈತವು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೆಂಬುದು ವೇದಾಂತಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವು ಅಸತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಇದಕ್ಕೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆ. ಇದು ಬರಿಯ ಊಹೆಯಿಂದ ಕಟ್ಟಿದ ಗಾಳಿಯ ಗೋಪುರವಲ್ಲ. ಕನಸಿನ ದೃಶ್ಯಗಳೂ ಮಾಯೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳೂ ನಿಜವೆಂದು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹೇಗೆ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿರುವವೋ, ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಗಂಧರ್ವನಗರವೆಂಬ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ–ಅಂಗಡಿಯಬೀದಿ, ಮನೆಗಳು, ಉಪ್ಪರಿಗೆಗಳು, ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಪುರುಷರೂ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವದು ಮುಂತಾದ–ತೋರಿಕೆಗಳಿದ್ದರೂ ತಟ್ಟನೆ ಹೇಗೆ ಆ ದೃಶ್ಯವೇ ಮೈಗರೆಯುವದೊ ಹಾಗೆಯೆ ಈ ವಿಶ್ವವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪಂಡಿತರುಗಳು ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವರು. 'ಈ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಮೊದಲು ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿತ್ತು' (ಐ), 'ಯಾವಾಗ ದ್ವೈತವಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವನು, ಮೂಸುತ್ತಿರುವನು, ಮುಟ್ಟುತ್ತಿರುವನು, ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವಾಗ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದೋ ಆಗ ಏತರಿಂದ ಯಾರನ್ನು ಕಾಣಲಾದೀತು ?'– ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ದೃಶ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ ಎಂಬುದೂ ಅವುಗಳ ಉಪದೇಶವೆಂಬುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ನ ನಿರೋಧೋ ನ ಚೋತ್ಪತ್ತಿರ್ನ ಬದ್ಧೋ ನ ಚ ಸಾಧಕಃ ।
ನ ಮುಮುಕ್ಷುರ್ನ ವೈ ಮುಕ್ತ ಇತ್ಯೇಷಾ ಪರಮಾರ್ಥತಾ ॥೩೨॥

೩೨. ನಿರೋಧವಿಲ್ಲ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ ; ಬದ್ಧನಿಲ್ಲ, ಸಾಧಕನೂ ಇಲ್ಲ ; ಮುಮುಕ್ಷುವಿಲ್ಲ, ಮುಕ್ತನೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಿದು ಪರಮಾರ್ಥವು.

ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯ

ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಇದೇ ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆಗಮಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅವಿದ್ಯೆ, ಕಾಮ, ಕರ್ಮ, ಸುಖದುಃಖರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರಾನುಭವ-ಇವುಗಳನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿ, ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾಗಿರುವವನು-ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ, ಲೌಕಿಕವೈದಿಕವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದರೆ, ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರದಿಂದ ಬದ್ಧನಾಗಿರುವವನೇ ಇಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾತನೂ ಇಲ್ಲ-ಎಂದಾಗುವದು. ಹುಟ್ಟಿದವನಿಗಲ್ಲವೆ, ಬಂಧ ? ಬದ್ಧನಿಗಲ್ಲವೆ, ಸಾಧನದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುವೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಕ್ತನೂ ಇಲ್ಲ-ಎಂದಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸಾಧನವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಿ ಇಂಥ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಸಕಲಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರಗಳ ತಿರುಳು? ಉತ್ಪತ್ತಿಪ್ರಲಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಉಂಟು-ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವವನಿಗೇ ಈ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಹುಸಿ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದವನಿಗೆ- ಎಚ್ಚತ್ತವನಿಗೆ ಕನಸಿನ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದಾಗುವ ಲಾಭನಷ್ಟಗಳಾಗಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳಾಗಲಿ ಆಗದೆ ಇರುವಂತೆ- ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಪ್ರಲಯಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?-ಎಂದರೆ 'ಎಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ' (ಬೃ.), 'ಯಾವನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುವದೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರುವದೋ ಅವನು ಸಾವಿನಮೇಲೆಸಾವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವನು' (ಕಾ.) 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ' (ಬೃ.)- ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಇದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟೂ ಉಂಟು, ನಾಶವೂ ಉಂಟು ; ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನಂತಿರುವ ಹುಸಿಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ

ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಇರುವಂತಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಇರುವ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಂತೂ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳು ಆಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ನಾಶವಾಗಬೇಕು, ಅಥವಾ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅವಯವಗಳ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಿಂದ ವಿಕಾರವುಂಟಾಗಿ ನಾಶವಾಗಬೇಕು ; ಈ ಎರಡೂ ಇಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಅದ್ವೈತನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಗೆತಾನೆ ನಾಶವಿದ್ದೀತು ?

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ, ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ– ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವದು ನಿಜ ; ಅವೆಲ್ಲ ರಜ್ಜುಸರ್ಪದಂತೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೆಂದು (೨–೨೯)ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. ರಜ್ಜು, ಸರ್ಪವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿ ನಾಶವಾಗುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಯುತ್ತವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ವಿವೇಕಿಗಳು ಯಾರೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು, ಹೊರಗಿನ ಹಗ್ಗ– ಎಂಬ ಎರಡರಿಂದಲೂ ಹಾವು ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಯಿತೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹಾವೂ ಹಾವಿನ ಜ್ಞಾನವೂ ಹುಟ್ಟಿ ನಾಶವಾಗುವವೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಿಂದೆಯೇ (ಪು. ೭೦) ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರರತೆಯೇ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಏತರಿಂದಲೂ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಿಯೂ ಲಯವಾಗುವದೂ ಇಲ್ಲ– ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.

ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮಾನಸವಿಕಲ್ಪವೇ

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪವೇ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ? –ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಲಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸು ಅಲುಗಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ದ್ವೈತವು ತೋರುತ್ತದೆ ; ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಿ– ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವು ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮನೋವಿಕಲ್ಪನೆಯೇ.

(ಶಂಕೆ) :– ದ್ವೈತವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದಾದರೂ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಕರಣದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು

ದ್ವೈತವು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೇ ಎನ್ನುವದು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ರಾತ್ರೆಯ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣದೆ ಇದ್ದು ದೀಪದ ತಳಕಿನಿಂದಲೇ ಅವು ಕಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ದೀಪದಿಂದಲೇ ವಸ್ತುಗಳುಂಟಾಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಅಥವಾ ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂದಮಾತ್ರ ದಿಂದ ಕಣ್ಣಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸು ದ್ವೈತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕರಣಮಾತ್ರ ಎಂದೇಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ಹಾಗಲ್ಲ, ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣದೆ ಇದ್ದರೂ, ಅಥವಾ ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ವಸ್ತುಗಳ ರೂಪವು ಕಾಣದೆ ಇದ್ದರೂ ಕೈಯಿಂದ ಮುಟ್ಟಿ ಅವು ಇರುವವೆಂದು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ದ್ವೈತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ, ದ್ವೈತವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸಿದ್ದರೆ ದ್ವೈತವು ತೋರುವದು, ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವೆಂಬುದು ಮನ ಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ಒಂದು ವಿಷಯವಿದೆ : ಮನಸ್ಸಿದ್ದರೆ ದ್ವೈತವಿರು ತ್ತದೆ, ಅದು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದ್ವೈತವಿರುವದಿಲ್ಲ– ಎಂದರೆ ದ್ವೈತವು ಮನಸ್ಸಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂತಲೂ ಮನಸ್ಸು ದ್ವೈತದೊಳಗೆ ಅಡಕವಾಗಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವಂತೆ ಇದೆ. ನಿಜವು ಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಮನಸ್ಸೂ ದ್ವೈತದೊಳಗೇ ಸೇರಿದ್ದು ; ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸೆಂದರೂ ಒಂದೇ, ದ್ವೈತ ವೆಂದರೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತ. ಆತ್ಮನು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವ ದಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅವನಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಗ್ರಾಹಕ– ಎಂಬ ವಿಂಗಡ ವಿಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನಂತೆ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲದಿರುವದು, ತನಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲದಿರುವದು, ತನ್ನೊಳಗೆ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲದಿರು ವದು– ಇಷ್ಟು ಅರ್ಥವೂ ಗರ್ಭಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮನಸ್ಸಾದ ತಾನು, ಇಂದ್ರಿಯಗಳು, ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರವಾದ ಬಾಹ್ಯಜಗತ್ತು– ಎಂಬ ವಿಂಗಡವು ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಈ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಜೀವನಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನನ್ನಂತಿರುವ ಅನೇಕ ಜೀವರು ಇರುತ್ತಾರೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಇದನ್ನೇ ದ್ವೈತವು –ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದು. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ದ್ವೈತ ವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಅದು ಇರು ವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರೋಧವಿಲ್ಲ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ– ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಯಿತು.

'ಇಂತಿದು ಪರಮಾರ್ಥವು' –ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಯಾವದರಲ್ಲಿ ನಿರೋಧವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವು.

ಬೌದ್ಧರ ವಾದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ಇಲ್ಲಿ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ರಹಸ್ಯವೊಂದಿದೆ : ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸ್ವಪ್ನ, ಮಾಯೆ, ಗಂಧರ್ವನಗರ– ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಿರೋಧಾದ್ಯಭಾವಗಳ ವಿಚಾರವೂ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಗಾರ್ಜುನನು ಬರೆದಿರುವ ಮಾಧ್ಯಮಿಕಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಗಳಶ್ಲೋಕವು ಹೀಗಿದೆ :–

> ಅನಿರೋಧಮನುತ್ಪಾದಮನುಚ್ಛೇದಮಶಾಶ್ವತಮ್ ।
> ಅನೇಕಾರ್ಥಮನಾನಾರ್ಥಮನಾಗಮಮನಿರ್ಗಮಮ್ ॥
> ಯಃ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದಂ ಪ್ರಪಞ್ಚೋಪಶಮಂ ಶಿವಮ್ ।
> ದೇಶಯಾಮಾಸ ಸಂಬುದ್ಧಸ್ತಂ ವನ್ದೇ ವದತಾಂ ವರಮ್ ॥

ಹೀಗೆ ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಸಾಮ್ಯವು ಕಾಣುವದರಿಂದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮನಮುಟ್ಟಿನೋಡದೆ ಇರುವವರಿಗೆ ಅರ್ಥಸಾಮ್ಯವೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿ ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ಗೌಡಪಾದರು ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೌದ್ಧರಿಂದಲೇ ಸಾಲವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವರೆಂದು ಕೆಲವರೂ, ಬೌದ್ಧಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೇ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿತ್ತೆಂದು ಇನ್ನು ಕೆಲವರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇರುವ ಅಥವಾ ಅದ್ವೈತವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿರುವ ಕೆಲವರು 'ಗೌಡಪಾದರೂ ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾದ ಅದ್ವೈತಿಗಳೂ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಬೌದ್ಧರು (ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಬೌದ್ಧರಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಿ ತಾವು ವೇದಾಂತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವರು)' ಎಂದುಕೂಡ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಒಟ್ಟು ಕಾರಿಕಾಗ್ರಂಥಕ್ಕೇ ಅನ್ವಯಿಸುವದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥದ ವಿಚಾರವೆಲ್ಲ ಮುಗಿದಮೇಲೆಯೇ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಾರಾಸಾರತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿರುವದು ಅವಶ್ಯ : ಸ್ವಪ್ನ, ಮಾಯೆ– ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಬಳಸುವಾಗ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು

ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ; ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಅವನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಯಾವ ದೃಶ್ಯಕ್ಕೂ ನಿಜವಾದ ತಿರುಳು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಇದೇ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಸ್ವಪ್ನದ, ಮಾಯೆಯ ಅಥವಾ ಗಂಧರ್ವನಗರದ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆಧಾರವಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ -ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ, ಪ್ರಲಯವಿಲ್ಲ, ಬದ್ಧನಿಲ್ಲ, ಸಾಧಕನಿಲ್ಲ, ಮುಮುಕ್ಷುವಿಲ್ಲ, ಮುಕ್ತನಿಲ್ಲ-ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಅನುಭವವೆಲ್ಲವೂ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೆ ಪರಮಾರ್ಥವು: ಮಿಕ್ಕ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರ. ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ದ್ವೈತವು ನಿಸ್ಸಾರವೆಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಇದೆಲ್ಲ ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೆಂದಾಗಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಅಭಿಧಾನಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ ಅಭಿಧೇಯಪ್ರಪಂಚವಾಗಲಿ ತಾನು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ ; ಇದೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವ್ಯವಹಾರವು. ಶೂನ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪರಮಾರ್ಥವೂ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ; ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪ್ರಪಂಚವು ವ್ಯವಹಾರವಿರುವವರೆಗೂ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ವ್ಯವಹೃತವಾಗಿದ್ದರೂ ಇದರ ನಿಜವಾದ ತಿರುಳು ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ.

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

ಇಲ್ಲೊಂದು ಶಂಕೆ : ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದ್ವೈತವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಹತೋಕ್ತಿ, ಎಂದರೆ ತನಗೆತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮಾತು. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತಿಪಾದಕ, ಅದ್ವೈತವು ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯ-ಎಂಬ ದ್ವೈತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲಾರದು ; ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆಇದ್ದರೆ ಅದ್ವೈತವು ಶಾಸ್ತ್ರಸಿದ್ಧವೆನ್ನುವದು ಹೇಗೆ ?

(ಸಮಾಧಾನ) :- ರಜ್ಜುಸರ್ಪದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಆಗಲೆ (೨-೧೭, ೧೮) ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ, ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನ್ಯಾಸಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಗ್ಗವೆಂಬ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಹೊರತು ಹಾವು, ನೀರಿನಕೋಡಿ-ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ತೋರುವಂತೆ ಇಲ್ಲ ; ಯಾವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೂ ಸತ್ಯವಾದ ಆಸ್ಪದವೊಂದು ಇದ್ದಹೊರತು

ತೋರಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು, ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ದ್ವೈತನನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಈ ಪರಿಹಾರವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾವು, ನೀರಿನ ಕೋಡಿ-ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಂತೆ ಹಗ್ಗ ಎಂಬುದೂ ತನ್ನ ಕಾರಣವಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತ ವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಗ್ಗವು ವಿಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಾದಿಸುವದು ಅಯುಕ್ತ.

(ಪರಿಹಾರ) :– ಹಾಗಲ್ಲ. 'ಇದು ಹಗ್ಗ', 'ಇದು ಹಾವು'. 'ಇದು ನೀರಿನ ಕೋಡಿ'–ಎಂದು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ 'ಇದು' ಎಂದು ತೋರುವ ಅವಿಕಲ್ಪಿತವಾದ ಯಾವದೋಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಇದ್ದೇಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವದೇ ಅದ್ವೈತ ವೆಂದು ಹೇಳುವದೇನೂ ಅಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ "ಇದು" ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುವದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದುವೇಳೆ ಅದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹಠವನ್ನು ತೊಟ್ಟರೂ ಹಾಗೆ ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವವನೂ ಇವೆಲ್ಲ ವಿಕಲ್ಪಗಳೇ ಎಂಬ ದುರಭಿ ಪ್ರಾಯವನ್ನು ತೊಡುವವನೂ ತಾನು ಇದೇನೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಲೂ ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವೇ ಎಂಬ ಮಿಥ್ಯಾವಾದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ.

(ಶಂಕೆ) :- ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೂ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಹೋಲಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ರಜ್ಜುವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕವಾದ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರನಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಥಾ ಅಪ್ರಮೇಯವಾದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳಾಗುವದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ಇದೇನೂ ದೋಷವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಇದಾನೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ ; ಅವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವದೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ನಿಶ್ಚಯವಿಲ್ಲ, ಅಷ್ಟೆ. ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ವೇನೂ ಇಲ್ಲ. "ಇದು ಹಗ್ಗ" ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾರುತಾನೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ ? 'ಇದು' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿದ್ದು 'ಇದು ಏನು' ? ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯ

ವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ' ಇದು ಹಗ್ಗ ', ' ನೀರಿನಕೋಡಿ ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ ? ಇದರಂತೆಯೆ 'ನಾನು' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಾಕಾರವಾಗಿ ನಮಗೆ ಅನುಭವವಿದೆ ; ಅವರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. 'ನಾನು ಇದೇನೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ' ಎಂದು ಯಾರೂ ಶಂಕಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ನಾನು ಸುಖಿ. ದುಃಖಿ, ಮೂಢನು, ತಿಳಿದವನು, ಹುಟ್ಟಿದೇನೆ, ಸಾಯುವೆನು. ಹರೆಯದವನಾಗಿದ್ದೇನು, ಮುದುಕನಾಗಿದೇನೆ, ಇವರು ನನ್ನವರು- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಈ ವಿಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. 'ಸುಖಿತ್ವ' 'ದುಃಖಿತ್ವ'-ಮುಂತಾದವುಗಳು ಲೋಕಾನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವೇನೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ; ಅವುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಆತ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಇನ್ನು "ನಾನು" ಎಂಬ ವಿಶೇಷ್ಯದ ರೂಪವಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಈ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ?-ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿಷಯನಲ್ಲನಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು " ಆತ್ಮನು ಇಂಥವನು " ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು, ಅದು ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಅವನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೇರಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು "ನೇತಿ ನೇತಿ" (ಇವಲ್ಲ, ಇವಲ್ಲ) (ಬೃ.), "ಅಸ್ಥೂಲಮನಣು" (ಸ್ಥೂಲವಾಗಿರುವದಲ್ಲ, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವದೂ ಅಲ್ಲ) (ಬೃ.)- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅದರದಲ್ಲದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದರಿಂದಲೇ ಅದು ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

"ಇದಲ್ಲ", "ಸ್ಥೂಲವಲ್ಲ*-ಎಂದುಮುಂತಾಗಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯವು ಆಯಾ ಕಲ್ಪಿತರೂಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ವಿಶೇಷದ ಅಭಾವ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು- ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. "ಅಜ್ಞಾನ" ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದಿರುವದು, ಅಥವಾ "ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆ" ಎಂಬರ್ಥವೂ ಆಗಬಹುದು ಇದು ಚಿನ್ನವಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಹಿತ್ತಾಳೆ ಎಂದೂ ಆಗಬಹುದು; ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮನು "ಇದಲ್ಲ" ಎನ್ನುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಯಾವದೋ ಒಂದು- ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು 'ಸುಖಿಯಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ದುಃಖಿ ಎಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ "ಸುಖಿಯಲ್ಲ" ಎಂಬಂತೆ 'ದುಃಖಿಯಲ್ಲ' ಎಂಬುದೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಶೇಷರೂಪವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಜವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ ; ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ-ಎಂಬುದೇ ನಿಷೇಧಶ್ರುತಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಿ-ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ವಿಶೇಷವೂ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಆತ್ಮನನ್ನು ನೇರಾಗಿ ಇಂಥವನೆಂದು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ ; ಇಂಥವನಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನ ಧರ್ಮವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅದು ಆತ್ಮವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಸಿದ್ಧಂ ತು ನಿವರ್ತಕತ್ವಾತ್'' (ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮವಲ್ಲದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂದು ದ್ರವಿಡಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯಜ್ಞರಾದ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದ ಆಚಾರ್ಯರು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರ.

ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಮಂಗಲವಾದ ದ್ವೈತವು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ

ಭಾವೈರಸದ್ಭಿರೇವಾಯಮದ್ವಯೇನ ಚ ಕಲ್ಪಿತಃ ।
ಭಾವಾ ಅಪ್ಯದ್ವಯೇನೈವ ತಸ್ಮಾದದ್ವಯತಾ ಶಿವಾ ॥೩೩॥

೩೩. ಈ (ಆತ್ಮನು) ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿರುವ ಭಾವಗಳ (ರೂಪ) ದಿಂದಲೂ ಅದ್ವಯ(ರೂಪ)ದಿಂದಲೂ ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಭಾವಗಳೂ ಅದ್ವಯರೂಪದಿಂದಲೇ (ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವವು). ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವಯತ್ವವೇ ಶಿವವು.

ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವಾದಿಯ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ

ಪ್ರಲಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಪರಮಾರ್ಥ-ಎಂದು (ಕಾ. ೨-೩೨) ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಆತ್ಮನೂ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ, ಪ್ರಾಣಾದಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ತೋರುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥ, ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳಲ್ಲ- ಎಂದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತುಮಾಡುವದು? ದೃಶ್ಯಗಳು ಇವೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲನಲ್ಲ! -ಎಂದು ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಶಂಕಿಸಬಹುದು.

ಆದರೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ, ದ್ವೈತವೂ ಅದ್ವೈತದಂತೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯುಕ್ತ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಶಂಕೆ) :– ದ್ವೈತ, ಅದ್ವೈತ– ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿರಲಾರವು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನಬೇಕು. ಅಲ್ಲವೆ ?

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :– ಹಾಗಲ್ಲ. ಮರದಲ್ಲಿ ಕೊಂಬೆಗಳೆಂಬ ನಾನಾತ್ವವು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಅಲೆ, ಗುಳ್ಳೆ– ಮುಂತಾದ ನಾನಾತ್ವವು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತಾದ್ವೈತಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಲಭಿಸುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವಂತೆ ನಾನಾತ್ವದಿಂದ ಲೌಕಿಕವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇದೆ.

ದ್ವೈತಾದ್ವೈತವಾದದ ನಿರಾಕರಣೆ

ಈ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಾದಿವಿಕಲ್ಪಗಳು ತೋರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ತೋರುವಂತೆಯೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಹಾವು, ನೀರಿನಕೋಡಿ –ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಂತೆ ಅವು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹಗ್ಗವೆಂಬ ಸ್ವರೂಪವು ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವಂತೆ, ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಣಾದಿವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ತೋರಿಕೆಗಳಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗುವಂತೆ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಾಣಾದಿರೂಪದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಿತನಾಗುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಒಂದರ ಅರಿವಿನಿಂದೊಂದು ಬಾಧಿತವಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಾಣಾದಿರೂಪಗಳೂ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೊಂದೇ ಅಲ್ಲ; ಅವು ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಿ– ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಸುಷುಪ್ತಾತ್ಮನನ್ನು 'ಪ್ರಾಜ್ಞನು', 'ಪ್ರಾಣನು'– ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಆಗ ಅವನು ಯಾವದೊಂದು ವಿಶೇಷರೂಪದಿಂದಲೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷರೂಪವೂ ನಿಜವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪವಾದ ವಿಭಾಗವೂ ಅಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ.

(ಶಂಕೆ) :- ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಆತ್ಮನ ಪ್ರಚಲಿತ ರೂಪಗಳೇ ಎನ್ನಬೇಕಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಈ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೂ ಯಾರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಕೂಟಸ್ಥನು, ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಎಂದಿಗೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲ ಚಂಚಲವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ, ದೀಪವಿರುವಾಗ ಕಾಣುವ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರಭೆಯು ಹೇಗೆ ದೀಪಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದೋ ಹಾಗೆ ಮನಸ್ಸಿರುವಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುವ ದ್ವೈತವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಮುಂದೆ (೪-೭೨) ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ದ್ವೈತವು ಚಿತ್ತದ ಸ್ಪಂದನಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಕಾರಿಕಾಕಾರರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವೇ ಆಯಿತಲ್ಲ !-ಎನ್ನಬಾರದು. ಕೂಟಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರಿಬರುವ ದ್ವೈತವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ತಿಳಿಸುವೆವು. ಅದಂತಿರಲಿ. ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ, ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದಿದ್ದುಕೊಂಡೇ, ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ ಪ್ರಾಣಾದಿಭಾವಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಪರಮಾರ್ಥ ಸದ್ರೂಪನಾದ ಅದ್ವಯಾತ್ಮನ ರೂಪದಿಂದಲೂ ತಾನೇ ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಷ್ಟೇಹೊರತು ಮಿಕ್ಕ ಭಾವಗಳು ನಿಜವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ- ಬೇರೆಬೇರೆ ಹೂಗಳಲ್ಲಿ ಪೋಣಿಸಿರುವ ದಾರದಂತೆ- ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಎಲ್ಲಾ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು.

ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅದ್ವಯನಾದ ಆತ್ಮನೇ

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯಾದ ವಿಶೇಷಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿರುವದು. ಸಮುದ್ರವೇ ತೆರೆ, ನೊರೆ, ಗುಳ್ಳೆ-ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಇದು. 'ಆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು' (ತೈ. ೨ ೭) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದೆ. ದೃಷ್ಟಾಂತದ ಸಮುದ್ರದ ನೀರಿನಂತೆ ಇರುವ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಹೇಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ತೆರೆಯೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಗಳಂತೆ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ತೋರುತ್ತಿರುವ

ವಿಶೇಷರೂಪಗಳ ಭಾವಗಳೂ ಸದ್ರೂಪನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಯಲ್ಲ! ಭಾವಗಳು ಅಸತ್ತಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ? ಇದೇ ನಿಜವಾದರೆ **ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಅಸದ್ರೂಪವಾದ ಭಾವಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ವೇದಗಳ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುವ ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗುವದಲ್ಲ!**

(ಪರಿಹಾರ) :— ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪ್ರಾಣಾದಿಭಾವಗಳೂ ಅದ್ವಯವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಪ್ರಾಣಾದಿರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತವೆ–ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವಾಗಲಾದರೂ ಅವು ತಮ್ಮ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಅದ್ವಯಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇನೂ ಬಿಟ್ಟಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ (೨-೩೦ರಲ್ಲಿ) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪ್ರಾಣಾದಿಭಾವಗಳು ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಅವು ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಬಂದಿದ್ದಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. 'ಹಾಗಾದರೆ ಆತ್ಮನೂ ಕಲ್ಪಿತನೇ ಎಂದಾಗಲಿ!'– ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಕಲ್ಪವು ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲೇ ಆರದು. ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಹಗ್ಗದಹಾವು ಮುಂತಾದದ್ದು ತನಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಆಧಾರನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನೂ ಕಲ್ಪಿತನೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು "ಅದು ಸತ್ಯವು, ಅದೇ ಆತ್ಮನು" (ಛಾಂ ೬-೮-೭) ಎನ್ನುತ್ತಿದೆ ಸಕಲವಿಧವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು; ಏಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ಕಲ್ಪಿತಪದಾರ್ಥವೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು.

(ಶಂಕೆ) :— ಹಾಗಾದರೆ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ "ಅದ್ವಯರೂಪದಿಂದಲೂ ಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" ಎಂದು ಬರೆದಿರುವದಕ್ಕೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು?

(ಪರಿಹಾರ) :— ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಯನೆಂಬುದೂ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಬಗೆಬಗೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಧಾರವಾಗಿ ಗೋತ್ವವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯವು ಗೋವುಗಳೆಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಂತೆ–ದ್ವೈತರೂಪವಾಗಿರುವ ಭಾವವಿಶೇಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಂಬಿಡದು ಇರುವಂತೆ ತೋರುವ ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪವೂ ಕಲ್ಪಿತವೇ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ–ಎಂದು ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇನ್ನು ಆತ್ಮನು ದ್ವೈತಾದ್ವೈತರೂಪವಾಗಿರುವದೇ ಯುಕ್ತ ; ಹಾಗಾದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ– ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ– ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿದ್ದಂತೂ ಸರ್ವಥಾ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರವಯವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಏಕನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಯಿತಲ್ಲ !–ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಿದರೂ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬಂದೇಬರುತ್ತದೆ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ದ್ವೈತವು ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅದ್ವೈತವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಮೇಲೆ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ ದ್ವೈತವು ಉಳಿದಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಹಾಗೆ ಉಳಿದಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ದ್ವೈತವು ಸತ್ಯವಾಗುಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು ? "ಎಲ್ಲಿ ಈ ಜ್ಞಾನಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿತೋ ಅಲ್ಲಿ ಏತರಿಂದ ಯಾರನ್ನು ಕಂಡಾನು?" (ಬೃ. ೪–೫–೧೫) ಎಂದು ಜ್ಞಾನಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ದ್ವೈತವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಗಾಢನಿದ್ರೆ, ಸಮಾಧಿ– ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂತ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿದ್ಯೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ. "ಆತ್ಮನು ಅದೃಷ್ಟನು, ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯನು, ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನು, ಶಾಂತನು, ಶಿವನು, ಅದ್ವೈತನು, ಆವನನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯವನೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವನೇ ಆತ್ಮನು, ಅವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು" (ಮಾಂ. ೭), "ಅದೇ ಆತ್ಮನು, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ" (ಛಾಂ. ೬–೮–೭)–ಎಂದುಮುಂತಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೆಂಬುದು ಯಾವದೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಗೂ ಮುಡಿಪಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಯೂ ಇದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಾಣಾದಿಭಾವಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಹಾಗೆ ತೋರುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ.

ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನೇ ಮಂಗಲಸ್ವರೂಪನು

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನು ಆಧಾರನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಅದ್ವಯಸ್ವರೂಪವು ಎಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಪಡದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಕಲ್ಪಿತಭಾವಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಅದ್ವಯರೂಪವೇ ಶಿವವು, ಮಂಗಲಸ್ವರೂಪವಾದದ್ದು

ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಮಂಗಲಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ರಜ್ಜುಸರ್ಪವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಅವು ಭಯ, ಶೋಕ- ಮುಂತಾದ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ನಾತ್ಮಭಾವೇನ ನಾನೇದಂ ನ ಸ್ವೇನಾಪಿ ಕಥಞ್ಚನ ।
ನ ಪೃಥಙ್ನಾಪೃಥಕ್ಕಿಞ್ಚಿದಿತಿ ತತ್ತ್ವವಿದೋ ವಿದುಃ ॥ ೩೪ ॥

೩೪. ಇದು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೂ ನಾನಾ(ರೂಪವಾಗಿ)ಲ್ಲ, ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಹೇಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವದೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಬೇರೆಯಲ್ಲದೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂದು ತತ್ತ್ವವಿದರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅಮಂಗಲವಾದ ನಾನಾತ್ವವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ

ನಾನಾತ್ವವೆಂದರೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು ; ಅದಿರುವಲ್ಲಿ ಅಮಂಗಲವಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಹುಲಿ, ಕಳ್ಳ- ಮುಂತಾದವರಿಂದ ತನಗೆ ಅಂಜಿಕೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅಮಂಗಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದ್ವೈತವೆಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿನೋಡಿದರೆ ಅದು ಆತ್ಮರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೀಪದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಹಾವು ಹಗ್ಗವೇ ಎಂದು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ದ್ವೈತವು ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಅದು ತನ್ನ ರೂಪವಾದ ದ್ವೈತ ರೂಪದಿಂದಲಂತೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಇರುವದೆಲ್ಲವೂ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನೇ ಎಂಬುದಲ್ಲವೆ, ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ?

ಇನ್ನು ಈಗ ವ್ಯವಹಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಹಾವು, ನೀರಿನಕೋಡಿ- ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ ? ಕುದುರೆಯು ಕೋಣಕ್ಕಿಂತ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಜನರು ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಗ್ಗದಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ತೋರಿಕೆಗಳು 'ಇದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವಾಗಿವೆ- ಎಂದು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಭಾವಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಯಲ್ಲ ; ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಆ

ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಅಥವಾ ಬೇರೆಯಲ್ಲ-ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ (೨–೩ರಲ್ಲಿ) 'ಈ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲ ಅಪೃಥಕ್ಕಾಗಿದ್ದರೂ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವವನು, ಭಾವಗಳು ಯಾವವೂ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ– ಎಂಬುದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದೇ ಆ ಕಾರಿಕೆಯ ಗುರಿಯೇ ಹೊರತು 'ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರ್ಪಡದೆ ಇರುತ್ತವೆ' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲೇನೂ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಕಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಪ್ರಕೃತಕಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ತಾವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಅವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ; ಯಾವ ಭಾವಗಳೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮಂಗಲಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಅವನ ಒಳಗಾಗಲಿ ಹೊರಗಾಗಲಿ ಅಮಂಗಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ನಿಮಿತ್ತವು ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ–ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಭೇದತತ್ತ್ವದ ವಿಚಾರವು ಅನವಶ್ಯ

ಭೇದತತ್ತ್ವವಿಚಾರಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಭೇದವೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಭೇದವೆಂಬುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಧರ್ಮವೊ- ಸ್ವರೂಪವೊ'– ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುವದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೇ, ಅವು ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ–ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಅಂತೂ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾದ ಯಾವ ಭಾವಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೂ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಮಂಗಳವೂ ಬಂದು ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಲ್ಲವರ ನಿಶ್ಚಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಂದಲೂ ಬಾಧೆಯು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.

ಸಮಾಹಿತಚಿತ್ತರಾದ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದು

ವೀತರಾಗಭಯಕ್ರೋಧೈರ್ಮುನಿಭಿರ್ವೇದಪಾರಗೈಃ ।
ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪೋ ಹ್ಯಯಂ ದೃಷ್ಟಃ ಪ್ರಪಞ್ಚೋಪಶಮೋಽದ್ವಯಃ ॥

೩೫. ವೀತರಾಗಭಯಕ್ರೋಧರಾದ, ವೇದಪಾರಂಗತರಾದ ಮುನಿಗಳು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪನೂ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನೂ ಅದ್ವಯನೂ ಆದ ಈ (ಆತ್ಮನನ್ನು) ಕಂಡಿರುವರು.

ಅದ್ವೈತಾತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು

ಹೀಗೆ ಈ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ಯಾವ ಅಮಂಗಲದ ಕಲಂಕವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಈ ಅದ್ವಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾರ ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಾಸನೆಯು ಬಲವಾಗಿರುವದೋ ಅವರು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಬಿಗಿದುಕೊಂಡಿರುವ ದ್ವೈತಸತ್ಯತ್ವಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ರಾಗ, ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷ ; ತಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಎಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುವದೋ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆತಂಕಗಳು ಒಂದು ಒದಗಿಯಾವೋ ಎಂಬ ಅಂಜಿಕೆ ; ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾಮ, ಆ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಅಡ್ಡಿಯಾದರೆ ಕ್ರೋಧ- ಇವೇ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಅವರ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಮಂಗಲಕರವಾದ ಈ ತತ್ತ್ವವು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅವರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇರುವರು. ಇಂಥ ದೋಷಗಳಿಲ್ಲದೆ ಈ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡಿಸುತ್ತಿರುವ, ವೇದದ ಪಾರವಾದ ವೇದಾಂತತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ದ್ವೈತಗಂಧವಿಲ್ಲದ ಅದ್ವಯವಾದ ಈ ಮಂಗಲಕರವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಕಾಣುವದು.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು 'ವೇದಾಂತವಿಜ್ಞಾನಸುನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥಾಃ ಸಂನ್ಯಾಸಯೋಗಾದ್ಯತಯಃ ಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವಾಃ' (ಮುಂ. ೩-೨-೬) ವೇದಾಂತವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸತ್ತ್ವಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನನಿಷ್ಠರು ಮಾತ್ರವೇ ಪರಮಾಮೃತತತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವರು- ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮುಂಡಕಶ್ರುತಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ವೀತರಾಗಭಯ ಕ್ರೋಧೈಃ' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕಪಾದವು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ (೪-೧೦) ಬಂದಿದೆ ; ಅಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ಪವಿತ್ರರಾದವರಿಗೆ ಭಗವತ್ತತ್ತ್ವವು ಗೋಚರವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ವಿದ್ವತ್ಸಂನ್ಯಾಸಿಯ ವ್ಯವಹಾರ

ತಸ್ಮಾದೇವಂ ವಿದಿತ್ವೈನಮದ್ವೈತೇ ಯೋಜಯೇತ್ ಸ್ಮೃತಿಮ್ ।
ಅದ್ವೈತಂ ಸಮನುಪ್ರಾಪ್ಯ ಜಡವಲ್ಲೋಕಮಾಚರೇತ್ ॥ ೩೬ ॥

೩೬. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆಂದು ಈತನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಯೋಜನೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಜಡನಂತೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು.

ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಆತ್ಮಸ್ಮೃತಿಸಂತತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿಷ್ಠೆಯಾಗುವದು

ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ದ್ವೈತರೂಪವಾದ ಅನರ್ಥವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೀಗಿರುವನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಯೋಜಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಅದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೇ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಲವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು- ಎಂದು ಸಾಧಕರಾದ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಅಥವಾ ಈ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅದ್ವೈತಾತ್ಮಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು- ಎಂದು ಉಪದೇಶ. ಈ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಮೇಲೆ ಅದೇ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿದ್ದುಬಿಡುವದೆಂಬುದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಈ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು- ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. "ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವು" (ಮಾಂ. ೨), "ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನೂ ಶಾಂತನೂ ಶಿವನೂ ಅದ್ವೈತನೂ ಆಗಿರುವವನೇ ನಾಲ್ಕನೆಯವನೆಂದು ಬಲ್ಲವರ ಮತ ; ಅವನೇ ಆತ್ಮನು" (ಮಾಂ. ೭) ಮುಂತಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಹುಸಿಯಾದ ದ್ವೈತದ ಜ್ಞಾನವು ತಾನೇ ತೊಲಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ; ಅದು ತೊಲಗಿದರೆ ರಾಗಭಯಾದಿದೋಷಗಳು ಇರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತಸ್ಮೃತಿಯು ಈಗಿನಂತೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಅದ್ವೈತಸ್ಮೃತಿಯೇ ನಿಂತುಬಿಡುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನೂ ಅವನ ವಿಷಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರಹಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ವಾಕ್ಯಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾದಮೇಲೂ ಸಾಧನಾಂತರಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆಗಳು

ಇಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ಹೀಗೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು : ಮೊದಲು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಆ ಅರಿವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ

ಸ್ಮೃತಿಸಂತತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು – ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಈ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾದಬಳಿಕ ದ್ವೈತಸ್ಮೃತಿಯು ಉಳಿದಿರುವದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗದೆ ಇರಬಹುದು–ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯವು ಅದ್ವೈತಾತ್ಮಪರವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿ ಬಂತು ? ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಲಾರದು– ಎಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹತ್ತುಜನ ಮಂಕರ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಜನರನ್ನೇ ಎಣಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ನದಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರಬೇಕು– ಎಂದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವರು ಶೋಕಿಸುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಹಾದಿಹೋಕನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರನ್ನೇ ಎಣಿಸಿ 'ನೀನೇ ಹತ್ತನೆಯವನು' ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಕೂಡಲೆ ಹೇಗೆ 'ಹತ್ತನೆಯವನು ನಾನು' ಎಂಬ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೇ ಆಯಿತೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರುತಿಯು 'ದ್ವೈತರಹಿತನಾದ ತುರೀಯಾತ್ಮನೇ ನೀನು' ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಲಾಗಿ ಕೂಡಲೆ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಶಂಕೆ) :– ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದ ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿಬಿಡುವದಾದರೆ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಶಮ, ದಮ, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ; ಯಜ್ಞ, ದಾನ, ತಪಸ್ಸು– ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದೂ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುವದಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :– ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವನಿಗೆ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವಾಗುವಷ್ಟು ಉತ್ತಮವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವನಿಗೆ ಮನನವೂ ನಿದಿಧ್ಯಾಸನವೂ ಬೇಕಾಗುವವು. ಶಮಾದಿಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಭಾವನೆಯು ಪರಿಪಕ್ವವಾಗಿ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದೂ ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ. ಯಜ್ಞದಾನತಪಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಬರುವದೆಂದು ಗೀತಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದೂ ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲ.

ಶಾಬ್ದಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು ಬೇಕೆ ?

ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಕೆಲವರು ಮಾಡಿರುವ ಶಂಕೆ ಏನೆಂದರೆ : ವಾಕ್ಯವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದರಿಂದ ಶಬ್ದಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಯಜ್ಞಾದಿಸಾಧನಗಳು ಬೇಕೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ನಿರುಕ್ತವ್ಯಾಕರಣಾದಿಗಳ ಪರಿಚಯವೂ ಇದ್ದರೆ ಯಾರಿಗಾದರೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಅರಿವು ಆಗಬೇಕು. ಅಲ್ಲವೆ ?

ಈ ಶಂಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇಂಥದ್ದೇ ಅರ್ಥವು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಆಗಲಾರದು. ವಾಕ್ಯವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಲೇಬೇಕು– ಎನ್ನುವದಾದರೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಉತ್ತಮವಾಗಿದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ ಇಲ್ಲದವನಿಗೂ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಂಥ ಉತ್ತಮವಾದ ಕನ್ನಡಕವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೂ ಕುರುಡನಿಗೂ ಓದುವದನ್ನು ಕಲಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವವನಿಗೂ ಆ ಕನ್ನಡಕದಿಂದ ಓದುವ ಕೌಶಲವು ಎಂದಿಗೂ ಬರಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನಿಗೇ ವೇದವು ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡೀತೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗಲಾರದು–ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವು : ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತತ್ತ್ವವು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಜನರು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ನಿರತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರ ಚಿತ್ತವು ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿರುವದೋ ಮತ್ತು ಯಾರ ಚಿತ್ತವು ಅಂತರ್ಮುಖವಾಗಿ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಆತ್ಮನನ್ನು ನೋಡುವ ಒಳಗಣ್ಣನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೋ ಅಂಥವರಿಗೆಮಾತ್ರವೇ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥದ ಅರಿವು ಆದೀತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಧಕರಾದವರು ಯಜ್ಞಾದಿಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನೂ ಶಮದಮಾದಿಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಧಕರೊಳಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದ ಅರಿವು ಒಂದೇಸಲ ಮಾಡಿದ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದರೂ ಪದಾರ್ಥದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅಗ್ರಹಣ,

ಸಂಶಯ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ-ಎಂಬ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳು ಇರುವವರು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಶ್ರವಣವನ್ನೂ ಯುಕ್ತ್ಯಭ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸ ತಕ್ಕದ್ದೇ ಆಗಿದೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ಸರ್ವಾಂತರವೂ ಆಗಿದೆ-ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕರಾದವರು ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಶಮ, ದಮ, ಉಪರತಿ, ತಿತಿಕ್ಷೆ, ಸಮಾಧಾನ, ಶ್ರದ್ಧೆ- ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬೇಕು -ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನಿಯು ನಿರಹಂಕಾರದಿಂದಿರುತ್ತಾನೆ

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಹಸಿವು, ಬಾಯಾರಿಕೆ, ಶೋಕ, ಮೋಹ, ಮುಪ್ಪು, ಸಾವು-ಇವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಮೀರಿರುವ ಸಾಕ್ಷಾದಪರೋಕ್ಷಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಜನ್ಮಾದಿ ವಿಕ್ರಿಯಾರಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನೇ ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಏನೂ ಅರಿಯದವನಂತೆ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವನು. ನಾನು ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಿಯು -ಎಂದು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ವಿದ್ಯೆ, ಧರ್ಮಾಸಕ್ತಿ- ಮುಂತಾದವುಗಳ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೆ, ದಂಭ, ದರ್ಪ- ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವನು. 'ತಸ್ಮಾತ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಃ ಪಾಂಡಿತ್ಯಂ ನಿರ್ವಿದ್ಯ ಬಾಲ್ಯೇನ ತಿಷ್ಠಾಸೇತ್' (ಬೃ. ೩-೫-೧) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಏನೂ ಅರಿಯದ ಹುಡುಗನಂತೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಿಯ ಆಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ (೩-೪-೫೦ರಲ್ಲಿ) ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ :—

ಗೂಢಧರ್ಮಾಶ್ರಿತೋ ವಿದ್ವಾನಜ್ಞಾತಚರಿತಂ ಚರೇತ್ ।[1]
ಅನ್ಧವಜ್ಜಡವಚ್ಚಾಪಿ ಮೂಕವಚ್ಚ ಮಹೀಂ ಚರೇತ್ ॥
ಯಂ ನ ಸನ್ತಂ ನ ಚಾಸನ್ತಂ ನಾಶ್ರುತಂ ನ ಬಹುಶ್ರುತಮ್ ।
ನ ಸುವೃತ್ತಂ ನ ದುರ್ವೃತ್ತಂ ವೇದ ಕಶ್ಚಿತ್ ಸ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಃ ॥

(ರಹಸ್ಯವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನಿಯು ಯಾರಿಗೂ

---

1. ಮಹಾಭಾರತ ಅಶ್ವಮೇಧಪರ್ವದಲ್ಲಿ ೪೬-೫೨ರಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ :

ಗೂಢಧರ್ಮಾಶ್ರಿತೋ ವಿದ್ವಾನ್ವಿಜ್ಞಾನಚರಿತಂ ಚರೇತ್ ।
ಅಮೂಢೋ ಮೂಢರೂಪೇಣ ಚರೇದ್ಧರ್ಮಮದೂಷಯನ್ ॥

ತಿಳಿಯಲಾಗದಂತೆ ತನ್ನ ಆಚರಣೆಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವವನು. ಕುರುಡನಂತೆಯೂ, ಅಜ್ಞಾನಿಯಂತೆಯೂ ಮೂಕನಂತೆಯೂ ಭೂಮಿಯಮೇಲೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುವವನು. ಯಾವನನ್ನು ಸತ್ಪುರುಷನೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ಪುರುಷನೆಂದಾಗಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಶ್ರವಣವನ್ನು ಮಾಡಿದವನಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಬಹಳವಾಗಿ ಶ್ರವಣಮಾಡಿದವನೆಂದಾಗಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ನಡತೆಯವನೆಂದಾಗಲಿ, ಕೆಟ್ಟನಡತೆಯವನೆಂದಾಗಲಿ ಯಾವನೊಬ್ಬನೂ ಅರಿಯದೆ ಇರುವನೋ ಅವನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು.)

ನಿಸ್ತುತಿರ್ನಿರ್ನಮಸ್ಕಾರೋ ನಿಃಸ್ವಧಾಕಾರ ಏವ ಚ ।
ಚಲಾಚಲನಿಕೇತಶ್ಚ ಯತಿರ್ಯಾದೃಚ್ಛಿಕೋ ಭವೇತ್ ॥ ೩೭ ॥

೩೭. ಯತಿಯಾದವನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುವದಿಲ್ಲದೆ, ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವದಿಲ್ಲದೆ, ಸ್ವಧಾಕಾರವಿಲ್ಲದೆ, ಚಲಾಚಲನಿಕೇತನೂ ಆಗಿ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕನಾಗಿರಬೇಕು.

ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ
ಪರಮಹಂಸಪಾರಿವ್ರಾಜ್ಯವು ತಾನಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವದು

ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜಡನಂತೆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದಿದೆ ಯಷ್ಟೆ ? ಆ ಚರ್ಯೆ ಯಾವದು ?– ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

'ಸ್ತುತಿಯಿಲ್ಲದೆ, ನಮಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲದೆ'– ಎಂದಿರುವದು ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಋಷಿಗಳನ್ನೂ ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವ ಕರ್ಮವೂ ಇಲ್ಲದವನಾಗಿರುವನು– ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ. ದೇವತೆಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಹೋಮ, ಪೂಜೆ– ಮುಂತಾದ ಯಾವದನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅವನಿಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದು ; ಹೀಗೆಯೇ 'ಸ್ವಧಾಕಾರವಿಲ್ಲದವನು' ಎಂಬುದರಿಂದ ಪಿತೃಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಯಾವದೂ ಅವನಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದು. ಮನುಷ್ಯಲೋಕಜಯಕ್ಕಾಗಿ ಪುತ್ರೋತ್ಪತ್ತಿ, ಪಿತೃಲೋಕಜಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮ, ದೇವಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಉಪಾಸನೆ– ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲದವನು– ಎಂದರ್ಥ. ಅವನು ತಾನು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಅವನಿಗೆ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಲೋಕಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವ ಸಾಧನಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ಏತಂ ವೈ ತಮಾತ್ಮಾನಂ ವಿದಿತ್ವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾಃ ಪುತ್ರೈಷಣಾಯಾಶ್ಚ ವಿತ್ತೈಷಣಾಯಾಶ್ಚ ಲೋಕೈಷಣಾಯಾಶ್ಚ ವ್ಯುತ್ಥಾಯಾಥ ಭಿಕ್ಷಾಚರ್ಯಂ ಚರಂತಿ' (ಬೃ. ೩–೫–೧) –ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಮೂರು ಲೋಕದ ಆಶೆಯೂ

ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಪರಿತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿ ಪರಮಹಂಸಪರಿವ್ರಾಜಕನಾಗಿರುವನು,

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತನನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ:

ನಿರಾಶಿಷಮನಾರಮ್ಭಂ ನಿರ್ನಮಸ್ಕಾರಮಸ್ತುತಿಮ್ ।
ನಿರ್ಮುಕ್ತಂ ಬನ್ಧನೈಃ ಸರ್ವೈಸ್ತಂ ದೇವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಂ ವಿದುಃ ॥
ಮೋ. ಧ. ೨೪೫-೨೪

ಅವನಿಗೆ ಏತರ ಬಯಕೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅವನು ಯಾವ ಫಲದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿಯೂ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಯಾವ ದೇವತೆಗೂ ನಮಸ್ಕಾರಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವ ದೇವತೆಯನ್ನೂ ಸ್ತುತಿಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಎಲ್ಲಾ ಬಂಧನಗಳಿಂದಲೂ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥವನೇ ನಿಜವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂದು ದೇವತೆಗಳು ತಿಳಿಯುವರು.

ಅವನಿಗೆ ಗೃಹಸ್ಥನಂತೆ ಇಂಥದ್ದೊಂದು "ಮನೆ" ಎಂಬುದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವನ ವಾಸಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ ಚಲಾಚಲಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಚಲವೆಂದರೆ ಶರೀರವು ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಲೇಇರುತ್ತದೆ ; ಅಚಲವೆಂದರೆ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು. ಪ್ರಾರಬ್ಧನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಇವನಿಗೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಮರವೆಯುಂಟಾಗಿ ಯಾವಾಗ ಭೋಜನವೇ ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಾಹ್ಯಸ್ಮೃತಿಯುಂಟಾಗುವದೋ ಆಗ ಚಲವಾದ ದೇಹವೇ ಮನೆ. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯಸ್ಮೃತಿಯು ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳದೆಇರುವಾಗ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಇವನ ಮನೆ : ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇವನು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ನೆಲೆನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಚಲಾಚಲನಿಕೇತನೆನಿಸುವನು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾದವನು "ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಗೊತ್ತಾದ ವಾಸದಮನೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲದೆ ಇರಬೇಕು" ಎಂದು ಆಪಸ್ತಂಬಧರ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (೨-೨೧-೧೦) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಇಂಥ ಜ್ಞಾನಿಯು 'ಯಾದೃಚ್ಛಿಕನಾಗಿರುವನು' ಎಂದರೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಕೌಪೀನ, ಹೊದಿಕೆ; ಊಟ-ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಿಯತವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಗೆ ಎಷ್ಟು ಲಭಿಸಿದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ತೃಪ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಕೌಪೀನ, ಹೊದಿಕೆ-ಇವುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಧರಿಸಬೇಕು' (ಗೌ. ಧ. ೩-೧೮), "ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿರುವದನ್ನು ಶುಭ್ರಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಳಸಬೇಕು ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ' (ಗೌ. ಧ. ೩-೧೯)-ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ "ಯದೃಚ್ಛೆಯಿಂದ ದೊರೆತಷ್ಟರಿಂದ ತೃಪ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" (ಗೀ. ೪-೨೨)

ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ :

ನಿಸ್ತುತಿರ್ನಿರ್ನಮಸ್ಕಾರಃ ಪರಿತ್ಯಜ್ಯ ಶುಭಾಶುಭೇ ।
ಅರಣ್ಯೇ ವಿಚರೈಕಾಕೀ ಯೇನಕೇನಚಿದಾಶಿತಃ ॥ ಮೋ.ಧ. ೨೪೨–೨

(ಸ್ತುತಿಯಿಲ್ಲದೆ, ನಮಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲದೆ, ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಯಾವದೆಂದರೆ ಆ ಆಹಾರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂಟಿಗನಾಗಿ ತಿರುಗುತ್ತಿರು).

ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮತತ್ತ್ವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳ ಸಂಪರ್ಕವೂ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪರಮಹಂಸಪಾರಿವ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. 'ಏತದ್ಧ ಸ್ಮ ವೈ ತತ್ಪೂರ್ವೇ ವಿದ್ವಾಂಸಃ ಪ್ರಜಾಂ ನ ಕಾಮಯಂತೇ ಕಿಂ ಪ್ರಜಯಾ ಕರಿಷ್ಯಾಮೋ ಯೇಷಾಂ ನೋಽಯಮಾತ್ಮಾಯಂ ಲೋಕಃ' (ಬೃ. ೪–೪–೨೨) ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದವರು ಪ್ರಜೆಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದೇನಿದೆ? ಈತನೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು, ಈತನೇ ನಮ್ಮ ಲೋಕವು– ಎಂದು ಪ್ರಜಾಸಂತತಿಯನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ–ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಇನ್ನೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವರೋ ಅಂಥವರಿಗೂ ಸರ್ವಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಸಾಧನವಾದ ಯಜ್ಞೋಪವೀತಾದಿಗಳನ್ನೂ ತ್ಯಾಗಮಾಡುವ ಸರ್ವಕರ್ಮಸಂನ್ಯಾಸರೂಪವಾದ ಈ ಪಾರಿವ್ರಾಜ್ಯವನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಬೃ. ೪–೪–೨೨). ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಮುಮುಕ್ಷುವು ತೀವ್ರವೈರಾಗ್ಯವಂತನಾಗಿರಬೇಕು–ಎಂಬುದು ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥ.

ತತ್ತ್ವಮಾಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಂ ದೃಷ್ಟ್ವಾ ತತ್ತ್ವಂ ದೃಷ್ಟ್ವಾ ತು ಬಾಹ್ಯತಃ ।
ತತ್ತ್ವೀಭೂತಸ್ತದಾರಾಮಸ್ತತ್ತ್ವಾದಪ್ರಚ್ಯುತೋ ಭವೇತ್ ॥೩೮॥

೩೮. ಒಳಗಿರುವದನ್ನು ತತ್ತ್ವವೆಂದರಿತುಕೊಂಡು, ಹೊರಗಿರುವದನ್ನು ತತ್ತ್ವವೆಂದರಿತುಕೊಂಡು, ತತ್ತ್ವವೇ ತಾನಾಗಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣರತನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಜಾರಿಬೀಳದೆ ಇರಬೇಕು.

ತತ್ತ್ವನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ

ಹಿಂದೆ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಮೃತಿಸಂತಾನವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು–ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ? ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ಮನಸ್ಸು ವಿಷಯಾಕಾರವಾದ

ಮೇಲಲ್ಲವೆ, ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುದದು ? ಆದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆಕಾರವೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಕಾರವಾದ ವೃತ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಬರಬೇಕು ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಬರಬೇಕು ?

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಾಕಾರವಾದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ತಾನೇ ಏತರ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವನ ವಿಷಯದ ವೃತ್ತಿ ಏತಕೆ ಬೇಕು ? ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಏತರ ಮರೆಯೂ ಅವನಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯದ ಚಿಂತೆಯನ್ನೇ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ, ಆತ್ಮವೆಂದರೆ ತಮಗಿಂತ ಬೇರೆ-ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಕುಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅದನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ತಾನಲ್ಲದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಬೆರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ದೇಹ. ಪ್ರಾಣ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ-ಮುಂತಾದದ್ದು ರಜ್ಜುಸರ್ಪಾದಿಗಳಂತೆಯೂ ಸ್ವಪ್ನಮಾಯಾದಿಗಳಂತೆಯೂ ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ ; ಅವುಗಳ ನಿಜವು ಆತ್ಮನೇ -ಎಂದು ಮೊದಲು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ಹೊರಗೆ ಇರುವ ಅಧಿಭೌತಿಕವಾದ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳೂ ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯವೂ ತಾವು ತೋರುತ್ತಿರುವ ರೂಪದಿಂದ ಹುಸಿಯೇ, ಅವುಗಳ ತಿರುಳು ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನೇ- ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ಜಗತ್ತು, ಒಳಗೆ ಕಾಣುವ ದೇಹಾದಿಗಳು, ಎಲ್ಲವೂ 'ಐತದಾತ್ಮ್ಯಮಿದಂ ಸರ್ವಂ ತತ್ಸತ್ಯಂ ಸ ಆತ್ಮಾ' (ಛಾಂ.) ಎಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನೇ, 'ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ' (ಛಾಂ. ೬-೧-೧) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅವುಗಳ ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪವು ಹುಸಿಯೇ ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇದಾದಬಳಿಕ 'ತತ್ಸತ್ಯಂ ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಈ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಜಗತ್ತಿಗೂ ನನಗೂ ಆತ್ಮನು ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೇ, ಅದೇ ನಾನು- ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವವೇ ಆಗಿಬಿಡಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಒಳಗೆ, ಹೊರಗೆ- ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ, ಎಲ್ಲವೂ ಅಖಂಡವಾದ ತತ್ತ್ವವೇ, ಅದೇ ತನ್ನ ರೂಪವು- ಎಂದು ಮನಗಂಡಬಳಿಕ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ

ರತನಾಗಿರುವವನು ಆತ್ಮಾರಾಮನು. ಕೆಳಗೆ, ಮೇಲೆ, ಹಿಂದೆ, ಮುಂದೆ, ಬಲಕ್ಕೆ, ಎಡಕ್ಕೆ- ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದೀ ಪರಿಯಲ್ಲಿ (ಛಾಂ. ೭-೨೫-೨) ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು, ಅದನ್ನೇ ಮನನಮಾಡುತ್ತಾ ಅದರ ಅನುಭವದಿಂದ ಆತ್ಮಾರಾಮನಾಗಿರುವವನು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದಿಂದ ಜಾರಿಬೀಳದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಆತ್ಮನಿಷ್ಠೆ.

ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕೆಲವು ವೇದಾಂತಿಗ ಮತ

(೧) ಭಾವನಾಸಂಚಯವಾದ

ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅದ್ವೈತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಅಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಅದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ-ಎಂಬ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯದೆ, ಈ ಕಾರಿಕೆಗೆ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದದ್ದೇನೆಂದರೆ : ಆತ್ಮಭಾವನೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುವದು. ಚಿತ್ತವು ಚಂಚಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಧಕನು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಜಾರಿಬಿದ್ದಂತೆ ; ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿರೋಧಿಸಿ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಸಾಧಕನು ತತ್ತ್ವವೇ ಆದಂತೆ ; ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಿಂದ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂಬ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅನುಸಂಧಾನಮಾಡುತ್ತಾ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ದ್ವೈತವಾಸನೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಚಿತ್ತವು ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕರಗಿಸಿ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡು ತಾನೂ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಾನೇ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನು ಎಂಬ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ ಆತ್ಮದರ್ಶನವು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ವೇದವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗಲೇ ಆರದು– ಎನ್ನುವವರಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಧ್ಯಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನದಿಂದ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡಬಳಿಕ ಚಿತ್ತವು ನಾಶವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಧ್ಯಾನವು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾಗುವದು ; ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಮುಕ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ತವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮ, ಚಿತ್ತ – ` ` ಎ

ಎರಡು ತತ್ತ್ವಗಳು ಆಗಲೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂತಾಗುವದು. 'ಚಿತ್ತವು ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದ್ವೈತವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಮೇಲೆಯೇ ತಾನೂ ನಾಶವಾಗುವದರಿಂದ ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಕಾರಣವಿ' ಲ್ಲ ಎನ್ನುವದಾದರೆ, ಆಗಲೂ ಅದ್ವೈತವು ಧ್ಯಾನವೆಂಬ ಸಾಧನದಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯವೆಂದಾಗುವದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಏಕದೇಶಿವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅನೇಕದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ : 'ನಾನು ಸಂಸಾರಿ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಕೋಟಿಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಇರುತ್ತಿರುವದು ; ಇದು ಒಂದು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದವರೆಗೆ ಮಾಡಿದ ಭಾವನೆಯಿಂದ ನಾಶವಾಗುವದಾದರೆ ಆ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಆಗಿರುವ ವಾಸನೆಯು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ? ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಭಾವನಾಸಂಚಯವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಈ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ನಿಃಶೇಷವಾಗಿ ಅನರ್ಥದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲಾರದು' (ಬೃ. ೪–೪–೭೭೮, ೭೭೯).

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಾದವನು 'ನಾನು ಸಾಧನದಿಂದ ತತ್ತ್ವವಾಗುವೆನು. ಆಮೇಲೆ ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಜಾರಿಬೀಳದೆ ಇರುವೆನು' ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಆತ್ಮನೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲವೆ? ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಜಾರಿಬೀಳುವದೆಂದರೇನು? ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದರೇನು ? ಏಕರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಚಿತ್ತವಿಕ್ಷೇಪನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜಾರುವದಾಗಲಿ ತನ ಸ್ವರೂಪವು ಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದಾಗಲಿ ನಂಬುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ ; 'ನಾನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುತ್ತೇನೆ, ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡರೇ ತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪನಾದಂತೆ ; ಆಗಲೇ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಚ್ಯುತಿಯಾಗದೆ ಇರುತ್ತದೆ. "ಪರಮೇಶ್ವರನು ಎಲ್ಲಾ ಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ ; ಅವು ವಿನಾಶವಾದರೂ ತಾನು ವಿನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಇದನ್ನು ಯಾರು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವನೋ ಅವನೇ ನಿಜವನು ಕಂಡವನು' (ಗೀ. ೧೩–೨೭) ಎಂಬ ಗೀತಾವಚನಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ೩

(೨) ಜ್ಞಾನವಾದಬಳಿಕವೂ ದ್ವೈತವಿರಬಹುದೆಂಬ ಮತ

ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ :

ಒಂದು ಪಂಗಡದ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದೇನೆಂದರೆ : ಮೋಕ್ಷವು ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯು 'ನಾನು ಕರ್ತೃ'

ಭೋಕ್ತೃ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವಾದಿಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಸಕಲದ್ವೈತವೂ ನಿವೃತ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ದ್ವೈತವು ಕಾಣಿಸುವದೆಂಬುದುಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ತೊಲಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಪ್ರಪಂಚವು ಅವನಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಗೋಚರವಾಗಲಾರವೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಬಾಹ್ಯಪ್ರಪಂಚವು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ದ್ವೈತನಿವೃತ್ತಿಯಾದೀತೇ ಹೊರತು ಪ್ರಪಂಚವೃತ್ತಿಯೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸೋಪಾದಾನವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬುದೇ ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ; ಇನ್ನು ಅದು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಾಶವಾಗುವದೆಂಬುದೆಲ್ಲಿಬಂತು ? ಜಗತ್ತಿನ ಬೀಜಾವಸ್ಥೆಯಾದ ಅವ್ಯಾಕೃತವೇ ಈ ಅವಿದ್ಯೆ- ಎಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವದುಂಟು ; ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ, ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವಿದ್ದವನಿಗೇ ಪ್ರಮೇಯದ ಅರಿವಾದೀತು ಪ್ರಮಾತೃವಿಲ್ಲದ ಪ್ರಮೇಯ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವದ ಅಧ್ಯಾಸವು ತೊಲಗಿದ ಮೇಲೂ ಪ್ರಮೇಯವಾದ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ವಾಕ್ಯವಾಗುವದು.

ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಹೋದಮಾತ್ರದಿಂದ ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಾದೀತೆ ? ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು; ಆದರೆ ಈ ಶಂಕೆ ಸರಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಪ್ರಪಂಚವು; ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ತೊಲಗಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಇದ್ದದ್ದೂ ಇಲ್ಲ, ನಿವೃತ್ತವಾದದ್ದೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ (೧-೧೬) ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದ್ದುಕೊಂಡೇಇರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ ಎಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಾತ್ಮದರ್ಶನವೆನಿಸಲಾರದು. ಕುರುಡನಿಗೆ ರೂಪವು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೆಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ರೂಪವೇ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರುತಾನೆ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ? ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು 'ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಂ ಶಾಂತಂ ಶಿವಮದ್ವೈತಮ್' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ಒಂದು ನಿತ್ಯಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದಬಳಿಕವೂ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ-ಎಂಬುದು ಸಲ್ಲದ ಮಾತು.

(೩) ಅದ್ವೈತವು ಅವಸ್ಥಾವಿಶೇಷದಲ್ಲಾಗುವ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರವೆಂಬ ಮತ

ಮತ್ತೊಂದು ಮತವಿದೆ ; ಅದೂ ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಈ ವಾದಿಗಳ ಮತವು ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ : ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವ ಎಲ್ಲಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ರಾಗಾದಿಗಳನ್ನೂ ತೊಲಗಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಲಾರದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವೆಂಬ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಿರುವವರೆಗೂ ಅದು ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಲಾರದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯು ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತಾನೆ ; ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಾನುಭವವುಳ್ಳವನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ- ಎಂಬುದು ತನಗೆತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತಲ್ಲವೆ ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೈಕತ್ವದರ್ಶನವಿರುತ್ತದೆ ; ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮದ ವಶದಿಂದ ಮಿಕ್ಕವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದರ್ಶನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತದರ್ಶನವು ವ್ಯಭಿಚರಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಮಿಥ್ಯೆಯೇ. ಶರೀರವಿರುವವರೆಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷದರ್ಶನವು ಯಾರಿಗೆತಾನೆ ಹೀಗೆ ಆದೀತು ?- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವೂ ಇಲ್ಲಿ ತಲೆಯೆತ್ತುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರವಿರುವಾತನಿಗೇ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವು ತನ್ನ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಸರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಸಶರೀರರಾಗಿದ್ದರೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಇತಿಹಾಸಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಯಾಗಿದ್ದವನಿಗೂ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವು ಕಾಣುತ್ತಿರಬಹುದಾಗಿದೆ-ಹೀಗೆಂಬುದು ಈ ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈ ಮತವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಆತ್ಮನ ಅದ್ವಿತೀಯಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿಯುಂಟಾಗಬಹುದೆಂದಾಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಶರೀರವಿರುವಾತನಿಗೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದು- ಎಂಬ ಅನಿಷ್ಟವಾಗುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವೂ ಇರಬಹುದೆಂಬ ಮಾತು ತನಗೆತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವದು. ಸಶರೀರರೇ ಆಗಿರುವ ವ್ಯಾಸಾದಿಗಳಿಗೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವರು ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದು ಇತಿಹಾಸಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವದರಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಶರೀರರಾದವರಿಗೂ ಅಪರೋಕ್ಷಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರಾರಬ್ಧಕರ್ಮವಶದಿಂದ ದ್ವೈತದರ್ಶನವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸ

ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಹೇಳುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಆಗುವದು.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ಶರೀರವಿರುವದೆಂಬುದು, ದ್ವೈತದರ್ಶನವೆಂಬುದೂ ಎರಡೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯವೇ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೇ ಇರುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವು ಇರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದ್ವೈತವಿರುವದೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಅವನಿಗೆ ದ್ವೈತದರ್ಶನವಿದ್ದಂತೆ ತೋರಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆದ ಅಡ್ಡಿ ಯಾವದು ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಇದೇ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ-ಎಂದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಬಾಧಿತವಾದ ಮೇಲೂ ಅಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗಿದ ಬಳಿಕವೂ ಒಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು, ಇನ್ನೊಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣದಿರುವದು-ಎಂದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ನಂಬತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಅದೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

(೪) ಜ್ಞಾನಿಯೂ ಅದ್ವೈತಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಸಂತತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂಬ ತಪ್ಪುಮತ

ಇದೇ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ ; ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗುವದೆಂಬುದೇ ನಿಜ. ಆದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವುಕೂಡ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅವಿದ್ಯೆಯು ಎರಡು ಬಗೆ : ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೊಂದು, ಆಗಂತುಕವಾಗಿ ನಡುವಣಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವದು ಇನ್ನೊಂದು ನಡುವೆ ಬಂದಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅನಾತ್ಮವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ; ಅದು ಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪನ್ನವಾದೊಡನೆಯೇ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಿದ್ಯೆಯು ಹೀಗಲ್ಲ ; ಅದು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಲಗಿದ ಬಳಿಕವೂ ಮತ್ತೆ ತಲೆದೋರುವದು. ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತೆ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳು ಮೊಳೆತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮತ್ತೂಮತ್ತೂ-ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಒಣಗಿದ್ದ ಗರಿಕೆಯು

ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂಕುರಿಸುವಂತೆ– ತಲೆದೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ತೃಪ್ತರಾಗಬಾರದು ; ಅದೇ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಬೇಕು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ 'ತತ್ತ್ವಮಾಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಂ ದೃಷ್ಟ್ವಾ' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವೂ ಇದೆ. "ತಮೇವ ಧೀರೋ ವಿಜ್ಞಾಯ ಪ್ರಜ್ಞಾಂ ಕುರ್ವೀತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಃ" (ಬೃ. ೪–೪–೨೧) –ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಂಡ ಮೇಲೂ ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಈ ಮತವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂದು ಜನರು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಾಗ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹುಸಿಬೆಳ್ಳಿಯ ಜ್ಞಾನಾಜ್ಞಾನಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ನಾವು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪನ್ನೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ 'ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಜನರು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ? ಹೀಗೆಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಮಿಥ್ಯಾಕಾರದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿದಾರೆ– ಎಂ ದಿ ಷ್ಟೇ ವಿವರಣೆಯು ಸಾಕಾಗಿರುವಾಗ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಜ್ಞಾನ, ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದ್ದರಿಂದ ಆಗಿರುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ– ಹೀಗೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಗೌರವದೋಷವಿದೆ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿದೆಯಲ್ಲ ! ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆ ಇವೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಲ್ಲವೆ ?–ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುವ ಮುಂಚೆ –ನಿಜವೆಂದೇ ತೋರುವ ಸ್ವಪ್ನವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ 'ನಿಜವಾದದ್ದು', 'ಹುಸಿಯಾದದ್ದು' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿಭಾಗವೂ 'ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ' 'ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನ ವಿಭಾಗವೂ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಕನಸೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂದು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮಾವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುವ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಸತ್ಯಮಿಥ್ಯಾದಿವಿಭಾಗವ್ಯವಹಾರವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ–ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೇ ವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳು ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾದಮೇಲೂ ಮತ್ತೆ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು-ಎಂದು ಈ ಮತದವರು ಹೇಳುತ್ತಾರಷ್ಟೆ ? ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಯಾವನಲ್ಲಿ ರಾಗಾದಿಗಳು ಕಾಣುತ್ತಿರುವವೋ ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮಭಾವದ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ 'ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬಾಧಿತವಾದಮೇಲೂ ಮತ್ತೆ ತಲೆಯೆತ್ತಿಕೊಂಡು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ನಗೆಗೀಡಾದ ಮಾತು. ಈ ಮತವು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರ ಹಿಂದೆಯೇ ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಖಂಡಿಸಿರುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆಂದರೆ "ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೂ ಇರುವದಾದರೆ ಅದು ನಾಶವಾದಬಳಿಕವೂ ಮತ್ತೆ ತಲೆದೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ? (ಬೃ.ವಾ. ೪-೪-೯೧೪) ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಬಾಧ್ಯಬಾಧಕಭಾವವಿದೆ ; ಇದೇ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರೇವ ಸಂಬಂಧವು ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬಾಧ್ಯವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಬಾಧಕವಾದ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬಾಧಿಸುವದು ಹೇಗೆ ? ಕಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಸುಡುವ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಗೆಯು ಸುಡುವದೆಂಬುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಇರುವಾಗಲೇ ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಲಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಾಶವಾದ ಬಳಿಕ ಅದು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬಾಧಿಸಬಹುದು-ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ? (ಬೃ.ವಾ. ೪-೪-೯೧೫, ೯೧೬, ೯೧೭) ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಮತ್ತೆ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿದ್ಯಾಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಸಂತತವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

(೫) ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಮತ

ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಛಾಯೆಯಿರುವಂಥದ್ದೇ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು : "ಶೂನ್ಯಮಾಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಂ ಪಶ್ಯ ಪಶ್ಯ ಶೂನ್ಯಂ ಬಹಿರ್ಗತಮ್ । ನ ವಿದ್ಯತೇ ಸೋಽಪಿ ಕಶ್ಚಿತ್ ಯೋ ಭಾವಯತಿ ಶೂನ್ಯತಾಮ್ ॥" (ಮಾ. ವೃ. ಪು. ೧೧೨೪) ಒಳಗಿರುವದು ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಕಂಡುಕೊ ; ಹೊರಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೂ ಶೂನ್ಯವೇ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾತನುಕೂಡ ಯಾವನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ(ವೆಂದೇ ಕಂಡುಕೊ)-ಎಂದು ಆ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ವಾದಿಗಳು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಹೊರತು ಈ ವಾದದ ಸಾರಾಸಾರತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ

ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಮಾತಿನಿಂದಲೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗದಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೇ ಇವರು 'ಶೂನ್ಯ'ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದಾದರೆ ಆಗ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಭಾವಗಳು ತಾವು ತೋರುತ್ತಿರುವ ರೂಪದಿಂದ ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ–ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ತೋರುತ್ತಿರುವ ಈ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚದ ಪರಮಾರ್ಥವು 'ಶೂನ್ಯ' ಎಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಆಗ ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೇ 'ಶೂನ್ಯ'ವೆಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತಕ್ಕೂ ಈ ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಮತಕ್ಕೂ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮ', 'ಶಾಂತ', 'ಶಿವ'–ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ತುರೀಯಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ 'ಶೂನ್ಯ'ವೆಂಬುದೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಶೂನ್ಯ–ಎಂದಂತೆ ಆಗುವದು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಶೂನ್ಯವಾದವನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸೋಣ. ಅಂಥ ಶೂನ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು–ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿಟ್ಟು ಮುಂದಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆರಳುವೆವು.

ತತ್ತ್ವವೇ ಆಗಿ. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಂತು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಜಾರಬಾರದು

ಇನ್ನು ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರರೂಪವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು ತಾನೂ ತತ್ತ್ವವೇ ಆಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು ; ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುವ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನಿಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಆ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧದ ಒಟ್ಟರ್ಥ. ಈ ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಿರುವೆವಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆ.

ಓಂ ತತ್ ಸತ್

ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದ ಸಾರ

ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವಂತೆ ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಗಳಿಂದ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚನೂ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪನೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಸಪ್ರಪಂಚನೂ ಸವಿಕಲ್ಪನೂ ಆಗಿ ತೋರುವವರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಕೇವಲ ಉಪದೇಶಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಮಂದಮಧ್ಯಮಬುದ್ಧಿಯವರಿಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗದೆ ಇರುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೧-೩. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿರುವ ದೇಹದೊಳಗಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದಲೂ ಅವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವಷ್ಟು ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೆ ಅವು ಬಾಧಿತವಾಗುವದರಿಂದಲೂ ಅವು ಹುಸಿ ಎಂಬ ವಿಷಯವು ಬಲುಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೪-೧೦. ಇದರಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಸಿಯೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವೂ ಸ್ವಪ್ನದ ಪದಾರ್ಥಗಳಂತೆ ದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಪ್ನಪದಾರ್ಥಗಳು ಒಳಗೆ ಸಂಕುಚಿತಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬ ವಿಶೇಷವಿರುವದು ನಿಜ, ಆದರೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ಬೆಲೆ ಇದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದು; ಹೇಗೆಂದರೆ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುಗಳು ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಗ್ರಾಹಕ ಎಂದು ವಿಭಕ್ತವಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುವವು. ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ತೋರುವ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇರಲಿಲ್ಲ ಬಾಧಿತವಾದ ಮೇಲೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ-ಎಂಬುದು ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವು ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ ; ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಮಾತ್ರವೇ ಅವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಪರಮಾರ್ಥವೆನಿಸಲಾರವು. ಒಳಗೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಕೊಂಡು ಮರೆಯಾಗುವ ಭಾವಗಳು, ಹೊರಗೆ ಒಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವಂತೆ ತೋರುವ ಭಾವಗಳು: ಒಳಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ತೋರುವ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವ ಭಾವಗಳು-ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಸ್ವಪ್ನ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ದೇಶಕಾಲಗಳೂ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವದಾದರೂ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸರಿ . ಆದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದೇನೂ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಹುಸಿ ಎಂಬುದೇ ಸರಿ.

೧೧-೧೮. ಈ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಹುಸಿಯೇ ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಬೌದ್ಧರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಕೊನೆಯ ಮಾತೆಂದು ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆಸ್ಪದವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನು ಇರುತ್ತಾನೆಂಬುದೇ ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧ

ಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಕರ್ತೃ, ಕರಣ, ಕರ್ಮ– ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ–ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವೂ. ಆ ಜೀವನಿಗಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆ, ಕಾರಕ, ಫಲ– ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ತೋರುವ ಬಗೆಬಗೆಯ ಭಾವಗಳೂ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಹೇತು, ದೇಹಾಂತರಪ್ರಾಪ್ತಿಯೆಂಬ ಫಲ-ಇವುಗಳೂ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಗಳೂ, ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ನಿಮಿತ್ತನೈಮಿತ್ತಿಕಭಾವದಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಸಂಸಾರವೆಂಬುದು. ಇದು ಹಗ್ಗ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವಾಗ ಹಾವು, ನೀರಿನಕೋಡಿ– ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹಗ್ಗವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಹೇಗೆ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳೆಲ್ಲವೂ ತೊಲಗುವವೋ ಹಾಗೆಯೇ 'ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಅವನೇ ನಾನು' ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತಲೂ ಸಂಸಾರ ವಿಕಲ್ಪವೆಲ್ಲವೂ ತೊಲಗುವವು.

೨೦–೨೮, ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾಣ', 'ಭೂತಗಳು', 'ಗುಣಗಳು', 'ತತ್ತ್ವಗಳು', 'ಪಾದಗಳು', 'ವಿಷಯಗಳು', 'ಲೋಕಗಳು', 'ದೇವತೆಗಳು', 'ವೇದಗಳು', 'ಯಜ್ಞಗಳು', 'ಭೋಕ್ತೃ', 'ಭೋಗ್ಯ', 'ಸೂಕ್ಷ್ಮ', 'ಸ್ಥೂಲ', 'ಮೂರ್ತ', ಅಮೂರ್ತ', 'ಕಾಲ', 'ದಿಕ್ಕುಗಳು', 'ವಾದಗಳು', 'ಭುವನಗಳು', 'ಮನಸ್ಸು,' 'ಬುದ್ಧಿ', 'ಚಿತ್ತ', 'ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು', 'ಇಪ್ಪತ್ತೈದನೆಯವನು', 'ಇಪ್ಪತ್ತಾರನೆಯವನು', 'ಮೂವತ್ತೊಂದನೆಯವನು', 'ಅಸಂಗನು,, 'ಸ್ತ್ರೀ', ಪುರುಷ, ನಪುಂಸಕ, 'ಪರ, ಅಪರ', 'ಸೃಷ್ಟಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ'- ಎಂದುಮುಂತಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಲ್ಪಗಳೂ ಅಭಿನಿವೇಶಮಾತ್ರದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗುರುವು ಹೇಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವನೋ ಹಾಗೇ ಸರಿ-ಎಂದು ಸಾಧಕನಿಗೆ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಭಾವನೆಗಳೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಗ್ಗದಂತೆ ಆಗುವದು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲದರ ತತ್ತ್ವವೇ ಅವನು.

೨೯-೩೨. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಣಾದಿಭಾವಗಳು ಆಯಾ ಅಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವನ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಯಾವನು ಅದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಅದೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಆ ಭಾವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಕಾಣದಂತೆ ಆಗುವದು. ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಭಾವಗಳೆಲ್ಲ ಅದ್ವೈತವೇ ತತ್ತ್ವವು ಎಂದು ಯಾವನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನಿಗೇ ವೇದಾರ್ಥದ ನಿಜವು ಗೊತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೇದಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಕನಸಿನಂತೆಯೂ ಮಾಯೆಯಂತೆಯೂ ಗಂಧರ್ವನಗರವೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಂತೆಯೂ ಹುಸಿಯಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವು. ಆದರೆ ನಿಜವೇನೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿ, ಪ್ರಲಯ-ಮುಂತಾದ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ ? ಸಾಧ್ಯ, ಸಾಧನ–ಮುತಾದ ಮಿಗಡವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ-ಎಂಬುದೇ ವೇದಾಂತೋಕ್ತವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವು.

೪೪. ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅದ್ವೈತಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದ್ವೈತವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ ಮಂಗಲಕರವಾದದ್ದು. ವಿಕಲ್ಪಗಳು ತಾವು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವೂ ಅಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾಗಲೂ ಇವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ-ಎಂಬಿದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಸರ್ವಪ್ರಪಂಚಶೂನ್ಯವಾಗಿರುವ ಮಂಗಲಕರವಾದದ್ದು. ರಾಗ, ಭಯ, ಕ್ರೋಧ–ಮುಂತಾದ ಚಿತ್ತದೋಷಗಳು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲದವರೂ ವೇದಾಂತದ ಮರ್ಮವನ್ನು ಬಲ್ಲವರೂ ಆದ ಮುನಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದು ತಿಳಿಯುವದು. ಅವರಿಗೆ ಅದ್ವೈತಾನುಸಂಧಾನವು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂಥವರು ತಮ್ಮ ವಿದ್ಯೆ, ವಿನಯ– ಮುಂತಾದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಪರಮಹಂಸಪರಿವ್ರಾಜಕರಾಗಿ ತಮಗೆ ದೊರಕಿದಷ್ಟು ಜೀವನಸಾಧನದಿಂದ ಸಂತುಷ್ಟರಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುವ ದ್ವೈತವನ್ನೂ ಒಳಗಿನ ದ್ವೈತವನ್ನೂ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವೇ ತಾನಾಗಿ ಯಾರು ತತ್ತ್ವದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಕದಲದೆ ತತ್ತ್ವನಿಷ್ಠರಾಗಿರುವರೋ ಅವರು ಕೃತಕೃತ್ಯರು.

ಕಾರಿಕೆಗಳ ವರ್ಣಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣ

೧. ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಸಂಬಂಧ

ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿ ಅದು 'ಮಾತ್ರೆಗಳಿಲ್ಲದ್ದು, ನಾಲ್ಕನೆಯದು, ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವಾದದ್ದು, ಶಿವ, ಅದ್ವೈತ' (ಮಾಂ. ೧೨)-ಎಂದು ವಾಙ್ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಅದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲಾಯಿತು. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಆತ್ಮನು ಅದ್ವೈತನು' ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗಮಪ್ರಕರಣದ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವೈತನೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಹೊರತು, ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನೆಂಬುದು ಮನವಟ್ಟಾಗಿಬಿಡುವದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸದೆಯೇ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಇದರಂತೆ 'ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ದ್ವೈತವಿರುವದಿಲ್ಲ' (೧-೧೮) ಎಂದು ದ್ವೈತವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥವು 'ಅದ್ವೈತವು' ಎಂದರೆ ಅದೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ಎಂದೂ ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವೈತದ ಸೋಂಕು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅರ್ಥ ; ಈ ಎರಡರೊಳಗೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದ್ವೈತದ ಸೋಂಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿಯುಳ್ಳ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳು ಉಪದೇಶರೂಪವಾದ ಆಗಮಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದರೂ ಮಂದಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಅದು ತಟ್ಟನೆ ಹೊಳೆಯಲಾರದು ; ದ್ವೈತವು ತೋರುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ, ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಹೇಗೆ ನಂಬೋಣ ?-ಎಂದು ಅವರು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಅಂಥವರಿಗೋಸ್ಕರ ಶ್ರುತ್ಯನುಸಾರವಾದ ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಸ್ವಪ್ನ, ಮಾಯೆ, ಗಂಧರ್ವನಗರ-ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದಲೂ 'ದೃಶ್ಯತ್ವ', 'ಆದ್ಯಂತತ್ವ-ಮುಂತಾದ ಹೇತುಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ದ್ವೈತವು ಹುಸಿ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. ಸ್ವಪ್ನಾದಿಗಳು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸೋಂಕು ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ, ಸ್ವಪ್ನಾದಿಗಳು ತೋರುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೂ ಬಾಧಿತವಾದಮೇಲೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಹುಸಿಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ದ್ವೈತವೂ ವಿತಥ-ಹಾಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವದಲ್ಲ-ಎಂಬುದನ್ನು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. ಅದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನ ಕಾರ್ಯರೂಪವು ಹುಸಿ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಯಿತು.

ಇನ್ನು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಕಾರಣತ್ವರಹಿತನು, ಅವನಲ್ಲಿ ದ್ವೈತ ಕಾರಣತ್ವವು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಅದು ತಾನೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ ಆತ್ಮನು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ 'ಅದ್ವೈತನು' ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವು ಸರ್ವಥಾ ಅದ್ವೈತವೇ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯ ವಾಗಿ ಅದರ ವಿಷಯದ ಅಜ್ಞಾನವೂ ತೀರ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಡುವದು. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಅದರ ಕಾರ್ಯರೂಪವು ಹುಸಿ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರಣತ್ವವು ನಿಜವಾಗಿರಬಹುದೆಂದಾಗಿ, ಕಾರಣತ್ವವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವು ಅವಶ್ಯ ವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಹುಸಿ-ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟ ಬಳಿಕವೂ ದ್ವೈತವೈತಥ್ಯಸಿದ್ಧಿಯು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಗದೆಇರುವದೆಂದು ಅಲ್ಪಬುದ್ಧಿಗಳಾದವರು ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗುವದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. 'ಕಾರ್ಯಾತ್ಮಾ ಕಾರಣಾತ್ಮಾ ಚ ದ್ವಾವಾತ್ಮಾನೌ ಪರಾತ್ಮನಃ | ಪ್ರತ್ಯಗ್ಯಾಥಾತ್ಮ್ಯವಿಮೋಹೋತ್ಥೌ ತನ್ನಾಶೇ ನಶ್ಯತಸ್ತತಃ||' (ಬೃ. ವಾ. ೨-೪-೨೮೨) ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಕಾರ್ಯರೂಪ, ಕಾರಣರೂಪ-ಎಂದು ಎರಡು ರೂಪಗಳುಂಟು ; ಇವೆರಡೂ ಸರ್ವಾಂತರನಾದ ಆ ಆತ್ಮನ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾದರೆ, ಅವೂ ನಾಶವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ-ಎಂದು ವಾರ್ತಿಕದ ಅರ್ಥ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. 'ಇವೆರಡರ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆಯು ಕ್ಷಯವಾದರೆ ತುರೀಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ' (೧-೧೫) ಎಂದಲ್ಲವೆ, ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ? 'ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನಲ್ಲ' (ಮಾಂ. ೭) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಕಾರಣರೂಪವಾದ ಪ್ರಾಜ್ಞಸ್ವರೂಪವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲ-ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುವದೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಮಾತ್ರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪಗಳಿಲ್ಲದ 'ಅದ್ವೈತ' ಸ್ವರೂಪನೆಂಬುದನ್ನು ಬರಿಯ ಆಗಮದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೊ, ಅಥವಾ ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾದೀತೊ ?-ಎಂಬ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗಲಾಗಿ ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮೂರನೆಯದಾದ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಅದ್ವೈತವು ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೆಂಬ ಒಂದೇ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯ

ಕಾರಣರೂಪಗಳೆರಡೂ ಹುಸಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಮೇಲೂ 'ಅದ್ವೈತವು ಹುಸಿ ಎಂದಾದರೆ ಅದ್ವೈತವೂ ಹುಸಿ ಎಂದಾಗಬಾರದೇಕೆ ?' ಎಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಯಾವದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ-ಎಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ನಾಗಾರ್ಜುನಾದಿಗಳು ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆ ಶೂನ್ಯವಾದವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದಾದೀತು. ಆ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಅದ್ವೈತವು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದು ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿಗುತ್ತದೆ.

ತರ್ಕದ ಸ್ಥಾನ

ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಬಹುದು, ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಸ್ಥಾಪಿಸಬಹುದು-ಎಂದದ್ದರಿಂದ ತರ್ಕವೂ ಶ್ರುತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆಗಮಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು 'ಆತ್ಮನು ಅದ್ವೈತಸ್ವರೂಪನು' ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶ್ರುತಿಯೂ ತರ್ಕವನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಕಾರಿಕೆಯು ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಶದಪಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅನುಭವಾಂಗವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುವ ತರ್ಕವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗದಂತೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಸಂಶಯ, ವಿಪರೀತಗ್ರಹಣ-ಎಂಬ ಪ್ರತಿಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಳೆದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿವೆ; ಅಷ್ಟೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ನೇರಾಗಿ ಅವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವಮ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ; ಸ್ವತಃ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯವತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಬಹಿರ್ಮುಖವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಅಲ್ಪಬುದ್ಧಿಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯು ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದನ್ಯಾಯದಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾರೋಪಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಿಕ್ಕ ಧರ್ಮಗಳು ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಲೌಕಿಕ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗಿ ಬಲ್ಲವರು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಆತ್ಮನು ಅದ್ವೈತನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಮಿಥ್ಯಾತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಕಾರ್ಯರೂಪವನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿತ್ತು ; ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣರೂಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವವು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೨. ಅಜಾತಿಪ್ರತಿಪಾದನಪ್ರತಿಜ್ಞೆ

ಉಪಾಸನಾಶ್ರಿತೋ ಧರ್ಮೋ ಜಾತೇ ಬ್ರಹ್ಮಣಿ ವರ್ತತೇ ।
ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇರಜಂ ಸರ್ವಂ ತೇನಾಽಸೌ ಕೃಪಣಃ ಸ್ಮೃತಃ ॥೧॥
ಅತೋ ವಕ್ಷ್ಯಾಮ್ಯಕಾರ್ಪಣ್ಯಮಜಾತಿ ಸಮತಾಂ ಗತಮ್ ।
ಯಥಾ ನ ಜಾಯತೇ ಕಿಞ್ಚಿಜ್ಜಾಯಮಾನಂ ಸಮನ್ತತಃ ॥೨॥

೧ ೨. ಉಪಾಸನೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಧರ್ಮನು ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲು ಎಲ್ಲವೂ ಅಜವು ಎಂಬ ಜಾತಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರಿಂದ ಅವನು ಕೃಪಣನೆನಿಸುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಕಾರ್ಪಣ್ಯವಾದ, ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ ಸಮತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವೆನು.

ಉಪಾಸಕನ ನಿಂದೆಯ ಪ್ರಯೋಜನ

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಾಮರೂಪಗಳ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಉಪಾಸ್ಯರೂಪ, ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಜ್ಞೇಯರೂಪ,–ಎಂದು ಎರಡು ರೂಪಗಳಿಂದ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡರೊಳಗೆ 'ಮನೋಮಯಃ ಪ್ರಾಣಶರೀರೋ ಭಾರೂಪಃ ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪ ಆಕಾಶಾತ್ಮಾ ಸರ್ವಕರ್ಮಾ ಸರ್ವಕಾಮಃ ಸರ್ವಗಂಧಃ ಸರ್ವರಸಃ' ॥ (ಛಾಂ. ೩–೧೪–೨) ಮನೋವೃತ್ತಿಯವನು, ಪ್ರಾಣ(ಲಿಂಗ)ಶರೀರವುಳ್ಳವನು, ಭಾ(ಚೈತನ್ಯ) ರೂಪನು, ಸತ್ಯ (ಹುಸಿಯಾಗದ) ಸಂಕಲ್ಪಗಳುಳ್ಳವನು, ಆಕಾಶ(ದಂತೆ ಸರ್ವಗತವೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ರೂಪವೇ ಮೊದಲಾದ ಧರ್ಮರಹಿತವೂ ಆದ) ಶರೀರವುಳ್ಳವನು, ಸರ್ವ(ಜಗದ್ರೂಪ)ಕರ್ಮವುಳ್ಳವನು, ಸರ್ವಕಾಮಗಳುಳ್ಳಾತನು, ಸರ್ವಸುಗಂಧವುಳ್ಳವನು, ಸರ್ವರಸಗಳುಳ್ಳವನು–ಎಂದು ಮೊದಲಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ರೂಪವು ಸೋಪಾಧಿಕರೂಪ ; ನೇತಿ ನೇತಿ (ಬೃ. ೨–೩–೬) ಅಸ್ಥೂಲ

ಮನಣ್ವಹ್ರಸ್ವಮದೀರ್ಘಮ್(ಬೃ.೩-೮-೮),ಅಶಬ್ದಮಸ್ಪರ್ಶಮರೂಪಮವ್ಯಯಂ ನಾಂತಃ ಪ್ರಜ್ಞಂ ನ ಬಹಿಃ ಪ್ರಜ್ಞಂ (ಮಾಂ. ೭) 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ ದಪ್ಪದಲ್ಲ, ಗಿಡ್ಡಲ್ಲ, ಉದ್ದವಲ್ಲ', 'ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಳಿಲ್ಲದ್ದು', 'ನಾಶವಾಗದ್ದು', 'ಒಳಅರಿವಿಲ್ಲದ, ಹೊರಅರಿವಿಲ್ಲದ' ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ನಿರುಪಾಧಿಕರೂಪ. ಈ ಎರಡರೊಳಗೆ ಉಪಾಸ್ಯರೂಪವು ಉಪಾಸನೆಗೋಸ್ಕರವೇ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲ, ನಿರುಪಾಧಿಕರೂಪವು ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಿ- ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಎಚ್ಚರಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಯಾವವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ತರ್ಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಸವಿಶೇಷರೂಪವು ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಪ್ರಲಯ, ಬದ್ಧ, ಮುಕ್ತ -ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದು (೨-೩೧) ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದಲ್ಲವೆಂದು ತಾನೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಗುಟ್ಟನ್ನರಿಯದ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವದು ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಪ್ರಪಂಚರೂಪವೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದು ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಪಂಚರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಾದವನು ಸಗುಣೇಶ್ವರನನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿಯೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣನೆಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ ? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವರ್ಣನೆಯಿದೆಯೇ ಹೊರತು, ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದೇನೂ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ-ಎಂದು ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ವಿಜ್ಞೇಯಃ', (ಮಾಂ. ೭) ಅವನೇ ಆತ್ಮನು, ಅವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, 'ಸೋಽನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಃ ಸ ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಃ', (ಛಾಂ. ೮-೭-೧) ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು, ಅವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, 'ಆತ್ಮೇತ್ಯೇವೋಪಾಸೀತ' (ಬೃ. ೧-೪-೭) ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು, 'ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ' (ಬೃ. ೨-೪-೫) 'ಎಲೈ, ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು'-ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಆತ್ಮನನ್ನು

ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು. ಈ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕುವದು, ಅಥವಾ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗುವದು-ಎಂಬುದು ಅವರ ಆಶಯ. ಹೀಗೆ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಜಗದ್ರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು- ಎಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಹಾಕಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

'ನಾನು ಉಪಾಸಕನು, ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ' "ದೇವೋ ಭೂತ್ವಾ ದೇವಾನಪ್ಯೇತಿ ಯ ಏವಂ ವಿದ್ವಾನೇತದುಪಾಸ್ತೇ' (ಬೃ. ೪-೧-೭) ಯಾವನು ಈ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಅವನು ದೇವತೆಯೇ ಆಗಿ ದೇವತೆಗಳ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, "ಏಷ ಮ ಆತ್ಮಾಂತರ್ಹೃದಯ ಏತದ್ಬ್ರಹ್ಮೈತಮಿತಃ ಪ್ರೇತ್ಯಾಭಿಸಂಭವಿತಾಸ್ಮಿ" (ಛಾಂ. ೩-೧೪-೪) ಇವನೇ ನನ್ನ ಹೃದಯದೊಳಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ; ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೆರಳಿದಮೇಲೆ ಇವನನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವೆನು' ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಮುಂಚೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಜನ್ಮರಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈಗ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುತ್ತೇನೆ; ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಸೇರುವೆನು. "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ ; ಯೇನ ಜಾತಾನಿ ಜೀವಂತಿ । ಯತ್ ಪ್ರಯಂತ್ಯಭಿಸಂವಿಶಂತಿ | ತದ್ ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ| ತದ್ ಬ್ರಹೇತಿ" (ತೈ. ೩-೧), ಯಾವದರಿಂದಲೇ ಈ ಎಲ್ಲ ಭೂತಗಳೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೊ, ಯಾವದರಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದಮೇಲೆ ಇವು ಬದುಕಿರುತ್ತವೆಯೊ, ಯಾವದನ್ನೇ ಕೊನೆಗೆ ಸೇರಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಬಿಡುವವೋ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊ, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು,- ಎಂಬೀ ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು' ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಧರ್ಮನು ಎಂದರೆ ಜೀವನು[1] ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಪರಿಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿರುವ ಅಲ್ಪಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಕೃಪಣನು, ದೀನನು- ಎಂದು ನಿತ್ಯವಾದ

1. 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವದುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಠ. ೨-೧-೧೪ನ್ನು ನೋಡಿ.

ಅಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಅಥ ಯೋಽನ್ಯಾಂ ದೇವತಾಮುಪಾಸ್ತೇಽನ್ಯೋಽಸಾವನ್ಯೋಽಹಮಸ್ಮೀತಿ ನ ಸ ವೇದ" (ಬೃ. ೧-೪-೧೦), ಯಾವನು ಈ ದೇವತೆ ಬೇರೆ, ನಾನು ಬೇರೆ ಎಂದು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ದೇವತೆಯನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಿರುವನೋ ಅವನು ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯನು, "ಯೋ ವಾ ಏತದಕ್ಷರಂ ಗಾರ್ಗ್ಯವಿದಿತ್ವಾಽಸ್ಮಿನ್ ಲ್ಲೋಕೇ ಜುಹೋತಿ ಯಜತೇ ತಪಸ್ತಪ್ಯತೇ ಬಹೂನಿ ವರ್ಷಸಹಸ್ರಾಣ್ಯಂತವದೇವಾಸ್ಯ ತದ್ ಭವತಿ, ಯೋ ವಾ ಏತದಕ್ಷರಂ ಗಾರ್ಗ್ಯವಿದಿತ್ವಾಽಸ್ಮಾಲ್ಲೋಕಾತ್ ಪ್ರೈತಿ ಸ ಕೃಪಣಃ" (ಬೃ. ೩-೮-೧೦) 'ಗಾರ್ಗಿಯೆ, ಈ ನಾಶರಹಿತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೋಮವನ್ನು ಮಾಡುವನೋ, ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವನೋ, ಎಷ್ಟೋ ಸಾವಿರವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ತಪಸ್ಸುಮಾಡುತ್ತಿರುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಅದೆಲ್ಲ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಫಲವುಳ್ಳದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಗಾರ್ಗಿಯೆ, ಈ ಅಕ್ಷರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಯಾವನು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೆರಳುವನೋ ಅವನು ಕೃಪಣನು' || ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಉಪಾಸ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವು, ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತಲವಕಾರ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವು; 'ಯದ್ವಾಚಾಽನಭ್ಯುದಿತಂ ಯೇನ ವಾಗಭ್ಯುದ್ಯತೇ|ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ತ್ವಂ ವಿದ್ಧಿ ನೇದಂ ಯದಿದಮುಪಾಸತೇ ॥" "ಯಾವದನ್ನು ವಾಕ್ಕಿನಿಂದ ಹೇಳಲಾಗುವಂತಿಲ್ಲವೋ, ಯಾವದರಿಂದ ವಾಕ್ಕೂ ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವದೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ನೀನು ಅರಿತುಕೋ, 'ಇದು' ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವರಲ್ಲ, 'ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ.

ಜನ್ಮವೆಂಬುದು ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಅಜಾತಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥ

ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜನ್ಮವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತಾನು ದೀನನೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು 'ನಾನು ಹುಟ್ಟಿರುವೆನು, ಹುಟ್ಟಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವೆನು, ಅದರ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ಅಜಾತಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವೆನು' ಎಂದು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುವ ನನ್ನನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದವನಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವಾತನು ಕೃಪಣನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇನ್ನು ಅಕಾರ್ಪಣ್ಯವನ್ನು ಕೃಪಣತ್ವವಿಲ್ಲದ ಅಜವಾದ

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವೆನು; ಅದನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನಿಸುವನು 'ಅಥ ಯ ಏತದಕ್ಷರಂ ಗಾರ್ಗಿ ವಿದಿತ್ವಾಽಸ್ಮಾಲ್ಲೋಕಾತ್ ಪ್ರೈತಿ ಸ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಃ' (ಬೃ. ೩-೮-೧೦, ಇನ್ನು ಯಾವನು ಈ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೆರಳುವನೋ ಅವನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಬ್ರಹ್ಮವು 'ಉಪಾಸ್ಯ, ಉಪಾಸಕ' ಎಂಬ ವಿಂಗಡವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಕಾರ್ಪಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು, ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೋ, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕೇಳುವದಿಲ್ಲವೋ, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಭೂಮ. 'ಯಾವದು ಭೂಮವೋ ಅದೇ ಅಮೃತವು' (ಛಾಂ. ೭-೨೪-೧) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಕಾರ್ಪಣ್ಯವು ತೊಲಗುವದೋ ಆ ಅಕಾರ್ಪಣ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವೆನು. ಅದೇ ಅಜಾತಿ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಮತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳಿಂದಾದ ವೈಷಮ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳಿರುವವೋ, ಅದಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳು ಏರುಪೇರಾಗುವದರಿಂದ ಜನ್ಮವು ಉಂಟಾಗುವದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾವಯವವಾದ ಮಣ್ಣು, ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ—ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ; ಸಾವಯವವಾದ ಬೀಜವು ಗಿಡಮರಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರವಯವವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಏರುಪೇರುಗಳಾಗುವಂತಿಲ್ಲ, ಇದು ಹುಟ್ಟುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದೇ ಅಕಾರ್ಪಣ್ಯವು.

ಇಲ್ಲೊಂದು ಶಂಕೆ : 'ತದಾತ್ಮಾನಂ ಸ್ವಯಮಕುರುತ' (ತೈ ೨-೭, ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು) 'ತದೈಕ್ಷತ ಬಹು ಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯ' (ಛಾಂ. ೬-೨-೪, ಅದು 'ನಾನು ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟುವೆನು') ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜನ್ಮವುಳ್ಳದ್ದೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲ ! ಆಕಾಶಾದಿಕವಾದ ಈ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿರುವದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲ ! ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆಯಾವದೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಒಪ್ಪುವಹಾಗೂ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ, ಜನ್ಮವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ —ಎಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ?

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ. ಹಗ್ಗವು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದರೂ ಹಾವೇ

ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದುಂಟಲ್ಲವೆ ? ಚಂದ್ರನು ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಕಣ್ಣಿನ ದೋಷದಿಂದ ಇಬ್ಬರುಮೂವರು ಚಂದ್ರರಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವದುಂಟಷ್ಟೆ ? ಹಾಗೆ ತೋರಿಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಾವೂ ಎರಡನೆಯುಮೂರನೆಯ ಚಂದ್ರರೂ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವರೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಬಗೆಯುವರೆ ? ಇಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು ತನಗೆ ಎರಡನೆಯದು ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತನ್ನೊಳಗೂ ಯಾವ ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆಕಾಶಾದಿಭೂತಗಳಾಗಿಯೂ ಭೌತಿಕವಸ್ತುಗಳಾಗಿಯೂ ಬಗೆಬಗೆಯ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಜೀವರಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೇ ಜನ್ಮವು.

ಹಾಗಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವರುಗಳಾಗಿಯೂ ಜಗತ್ತಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಏನು ಗತಿ ?–ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗುವದು.

೩. ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಆವಿದ್ಯಕವೇ

ಆತ್ಮಾ ಹ್ಯಾಕಾಶವಜ್ಜೀವೈರ್ಘಟಾಕಾಶೈರಿವೋದಿತಃ ।
ಘಟಾದಿವಚ್ಚ ಸಙ್ಘಾತೈರ್ಜಾತಾವೇತನ್ನಿದರ್ಶನಮ್ ॥೩॥

೩. ಆತ್ಮನು–ಆಕಾಶವು ಘಟಾಕಾಶಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಹಾಗೆ– ಜೀವರುಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೂ, ಆಕಾಶವು ಘಟಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವಂತೆ– ಸಂಘಾತಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವನು ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ನಿದರ್ಶನವು.

ಜೀವರುಗಳು ಹುಟ್ಟುವರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತ

ಬ್ರಹ್ಮವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಆಕಾರ್ಪಣ್ಯವು–ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅದಕ್ಕೆ ಹೇತುವನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾತ್ಮನು ಆಕಾಶದಂತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾಗಿ ನಿರವಯವನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸರ್ವಗತನೂ ನಿತ್ಯನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಜೀವರುಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಆಕಾಶವು ಘಟಾಕಾಶದ ರೂಪಗಳಿಂದ ಇರುವಂತೆ ಇರುತ್ತಾನೆಂದೇ ಅವುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಜೀವರೂಪದಿಂದಲೂ ಈ ಶರೀರದಲ್ಲಿರು

ತ್ತದೆ-ಎಂಬುದೇ ಶ್ರುತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಅದನ್ನೇ ಒಳಹೊಕ್ಕಿತು' (ತೈ.) 'ಈ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಉಗುರುತುದಿಯವರೆಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುತ್ತಾನೆ' (ಬೃ.), 'ಅವನು ಈ ಬೈತಲೆಯ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಸೀಳಿಕೊಂಡು ಈ ದ್ವಾರದಿಂದ ಹೊಕ್ಕನು' (ಐ.)- ಎಂದುಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಈ ಶರೀರವನ್ನು ಒಳಹೊಕ್ಕಿರುವದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಜೀವರುಗಳು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು.

ಜೀವರುಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆಂಬಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವರು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ!- ಎಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದಕ್ಕೂ ಈ ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೇಗೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಮಹಾಕಾಶವು ಗಡಿಗೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಾಗ ಘಟಾಕಾಶಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಶರೀರಾದ್ಯುಪಾಧಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಹುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮಹಾಕಾಶವೇ ಆಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಗಡಿಗೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ಆಕಾಶಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರಬಹುದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದಾನೆ ಎಂದೇ ಆ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಜೀವರುಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆಂದೇನೂ ಅವುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದಿಲ್ಲ.

ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆ ಉಪಾಧಿಗಳ ದ್ವಾರದಿಂದ ಜೀವರುಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವರೆಂದೇ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಬಾರದೇಕೆ ?- ಎಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಉಪಾಧಿಗಳಾದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಗಡಿಗೆ ಎಂಬುದು ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲವೆ ? ಆಕಾಶವೇ ವಾಯು, ಅಗ್ನಿ, ಅಪ್ಪು-ಎಂಬ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪೃಥಿವಿಯಾಗಿ ಮಣ್ಣಿನ ಗಡಿಗೆಯ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಆಕಾಶವು, ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ, ಎಂದರೆ ಆಕಾಶವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ, ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದಂತೆ ಆಗುವದು. ಇದರಂತೆ ಶರೀರಾದಿಸಂಘಾತಗಳು-ಆಕಾಶವೇ ಘಟಾದಿರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ- ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾಗಿ ಉಪಹಿತರಾದ ಜೀವರುಗಳಾಗಲಿ

ಉಪಾಧಿಗಳಾದ ಶರೀರಾದಿಗಳಾಗಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಹಗ್ಗದಹಾವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಹಾಗೆಂದು ತೋರಿಸುವದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಚೇತನಾಚೇತನರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ಸ ಯ ಏಷೋಽಣಿಮೈತದಾತ್ಮ್ಯಮಿದಂ ಸರ್ವಂ ತತ್ಸತ್ಯಂ ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮತತ್ತ್ವವಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದೇ ಈ ಇದೆಲ್ಲದರ ತಿರುಳು, ಅದೊಂದೇ ಸತ್ಯವು, ಅದೇ ಆತ್ಮನು, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ–ಎಂದು ಜಗತ್ಕಾರಣರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವು, ಜೀವನು ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ– ಎಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಘಟಾದಿಷು ಪ್ರಲೀನೇಷು ಘಟಾಕಾಶಾದಯೋ ಯಥಾ ।
ಆಕಾಶೇ ಸಂಪ್ರಲೀಯಂತೇ ತದ್ವಜ್ಜೀವಾ ಇಹಾಽಽತ್ಮನಿ[1] ॥೪॥
ಯಥೈಕಸ್ಮಿನ್ ಘಟಾಕಾಶೇ ರಜೋಧೂಮಾದಿಭಿರ್ಯುತೇ ।
ನ ಸರ್ವೇ ಸಂಪ್ರಯುಜ್ಯಂತೇ ತದ್ವಜ್ಜೀವಾಸ್ಸುಖಾದಿಭಿಃ[2] ॥೫॥

ಜೀವರುಗಳು ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಿತಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಜಬ್ರಹ್ಮರೂಪರೇ

ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಘಟಾದಿಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳು ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಘಟಾಕಾಶಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುವಹಾಗೆಯೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ಜೀವರುಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದು–ಎಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಇದ

1, ಈ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ಶಾಂತಿರಕ್ಷಿತನೆಂಬ ಬೌದ್ಧನು ತನ್ನ ಮಧ್ಯಮಕಾಲಙ್ಕಾರಕಾರಿಕಾವ್ಯಾಖ್ಯಾನ'ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವನೆಂದು ಟಿಬೆಟ್ ಭಾಷೆಯ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ.

2. ಈ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ಭವ್ಯನೆಂಬ ಬೌದ್ಧನು ತನ್ನ 'ಮಧ್ಯಮಕಹೃದಯಕಾರಿಕಾ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿನುತ್ತಾನೆಂದು ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು 'ಅಗಮಶಾಸ್ತ್ರವೃತ್ತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುವು ತನ್ನ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ.

ರಂತೆ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಿತಿಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವರುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪರಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ- ಎಂಬುದನ್ನು ಈಪೆ ಈ ಎರಡು ಕಾರಿಕೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಗಡಿಗೆ, ಕುಡಿಕೆ–ಮುಂತಾದವು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಘಟಾಕಾಶಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಆಕಾಶವೂ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುವಹಾಗೆಯೇ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿ ಗಳು ನಷ್ಟವಾದರೆ ಘಟಾಕಾಶಾದಿಗಳು ಮಹಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವು. ಅನೇಕ ಘಟಗಳು ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಘಟಾಕಾಶಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ಇರುವಂತೆ ಮಹಾಕಾಶವು ಹೇಗೆ ತೋರುತ್ತಿರು ವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅನೇಕ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವರು. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಮಹಾಕಾಶವು ಮಹಾ ಕಾಶವೇ ಆಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಉಪಾಧಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಘಟಾ ಕಾಶಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಜನ್ಮಾದಿವಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲ ದೆಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜೀವರುಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ' ಈ ಪುರು ಷನು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಶರೀರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ವಾದ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವನು. ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೆರಳುವಾಗ ಸತ್ತು ಆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಲೂ ಇರುವನು' (ಬೃ.)– ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ ದೇಹಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಜೀವರಿಗೆ ಜನನಮರಣಗಳಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವವು. ದೇಹಾದಿಸಂಘಾತ ಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಜನನಮರಣಗಳಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿಯಾಫಲಭೋಗಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಿರುವಂತೆ ತೋರುವದೇಕೆ ?

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ರೂಪದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದಾದರೆ ವ್ಯವಹಾರ ದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜೀವರುಗಳು ಇರುವಂತೆಯೂ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಜೀವನಿಗೂ ಅವನವನ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಫಲಗಳ ಭೋಗವು ಆಗುತ್ತಿರು ವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವದಲ್ಲ ! ಇದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ?– ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೂ ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ

ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಧೂಳು, ಹೊಗೆ- ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರುವದರಿಂದ ಆಯಾ ಘಟಾಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಧೂಳೇ ಮುಂತಾದದ್ದರ ಸೋಂಕು ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೋ, ಎಲ್ಲಾ ಘಟಾ ಕಾಶಗಳಿಗೂ ಈ ತೋರಿಕೆಯ ಸಂಬಂಧವುಕೂಡ ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ ಹೀಗೆಯೇ ಒಂದೊಂದು ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಜೀವನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ರುವಂತೆಯೂ ಆಯಾ ಜೀವನಿಗೇ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಸಂಬಂಧವಿರು ವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಒಬ್ಬರ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಜೀವತ್ವಕಲ್ಪನೆಯೂ ಜೀವನಾನಾತ್ವಕಲ್ಪನೆಯೂ ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧ

ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರೂ ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷ ವನ್ನು ಶಂಕಿಸುತ್ತಿದ್ದರು : ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಇರು ತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖವಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಖ ವಾಗಬೇಕು, ಒಬ್ಬನಿಗೆ ದುಃಖವಾದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದುಃಖವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಆಗುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಖದುಃಖಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರೂ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ಈ ಶಂಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ನಿರ್ಲೇಪನೆಂದೂ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳು ಬುದ್ಧಿಯ ಧರ್ಮಗಳೆಂದೂ ಒಪ್ಪಲಾಗಿರು ತ್ತದೆ, ಆತ್ಮನು ಚಿನ್ಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪನೆಂದೂ ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮರಲ್ಲಿ ಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಪುರುಷನಿಗೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಪುರುಷರು ಅನೇಕರೆಂದೇ ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ- ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಜನನಮರಣಾದಿಗಳು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಿಗೂ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲರೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯಿಂದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅನೇಕ ಪುರುಷರನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು- ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ. ಆದರೆ ಆ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರು ವಂತೆ ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಇಷ್ಟೇ ಕಾರಣ ದಿಂದ ಅನೇಕ ಪುರುಷರನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಬಂಧಮೋಕ್ಷವ್ಯವಹಾರವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು ; ಪ್ರಕೃತಿಗೇ ಬಂಧಮೋಕ್ಷ

ಗಳು- ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬ ಮತವೇ ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬಾದರಾಯಣರು ಅನೇಕಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು ಯುಕ್ತಿಯ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವಂತಿಲ್ಲ

ಇನ್ನು ವೈಶೇಷಿಕರು ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಯತ್ನ ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕಾರ- ಇವುಗಳು ಆತ್ಮನ ಗುಣಗಳೆಂದೂ ಇವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಬೇರೆಯೆಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಸ್ಮೃತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿರುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಗತನೆಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇಂಥ ಒಂದು ಶರೀರವು ಇಂಥ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದೇ ಮೊದಲು ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವಾಗಿ ಈ ವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದು ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನು ದ್ರವ್ಯವೆಂದೂ ಇಚ್ಛಾದಿಗಳು ಗುಣಗಳೆಂದೂ ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತ ; ಅಯುತಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಗುಣಗುಣಿಗಳಿಗೆ ಸಮವಾಯವೆಂಬ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುವದೆಂದು ಅವರ ಹೇಳಿಕೆ. ಈ ಸಮವಾಯವೆಂಬ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷವೇ ಆಗಲಾರದು; ಬೇರೆಬೇರೆಯ ದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಇಚ್ಛಾದಿಗಳು ಆತ್ಮನ ಗುಣವೆಂಬ ಮತವು ಹಾರಿಹೋಗುವದು. ಆತ್ಮನಿಗೂ ಗುಣಗಳಿಗೂ ಸ್ವಭಾವವೇ ಬೇರೆ ಎಂದರಂತೂ ಎಂದಿಗೂ ಅವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಲಾರದು. ಸಮವಾಯವೆಂಬ ಸಂಬಂಧವೂ ಬೇರೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದದ್ದರಿಂದ ಆ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕಾಗುವದು, ಆಗ ಅದಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕಾಗುವದು- ಹೀಗೆ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದೆಹೋಗುವದು. ಅಂತೂ ಈ ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತವು ಯುಕ್ತಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತದಂತೆ ಅಥವಾ ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತದಂತೆ ಆತ್ಮನಾನಾತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳುಂಟೆಂಬುದು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ

ಈ ಸಾಂಖ್ಯವೈಶೇಷಿಕಮತಗಳು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಈಗ ಅವುಗಳಿಲ್ಲವಾದರೂ ಆತ್ಮನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಇತರ ದ್ವೈತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಮತವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳಾಗುತ್ತದೆ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದ ಅನುಭವವು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಷಯ. ದ್ವೈತಿ

ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೆಲವರು 'ನಾನು ಸುಖವಾಗಿ ನಿದ್ರಿಸಿದೆನು' ಎಂಬ ನೆನಪಿನ ಆಧಾರದಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳ ಅಂಟು ಇರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಹಠದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ 'ನಾನು, ನೀನು', 'ಸುಖ, ದುಃಖ' ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ನಿದ್ರೆಯ ವಿಷಯದ ನೆನಪಿಗೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಅವರ ಯುಕ್ತಿಯು ಕುಯುಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಆತ್ಮನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ 'ಬಂಧವು ಯಾರಿಗೆ ? ಸಂಸಾರಬಂಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾರಿಗೆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ?'- ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದಲ್ಲ !- ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ಪ್ರಕೃತ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಧೂಳು, ಹೊಗೆ- ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಇರುವವೆಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಹೇಗೆ ಮಹಾಕಾಶಕ್ಕೆ ಅವುಗಳ ಸೋಂಕು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದೋ ಆದರಂತೆ, ಜೀವರುಗಳಿಗೂ ವ್ಯವಹಾರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕರಣ ಸಂಘಾತಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳು ಇರುವವೆಂದು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರುವ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವದವನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಾದಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ದ್ವೈತಿಗಳೂ ವ್ಯವಹಾರ, ಪರಮಾರ್ಥ- ಎಂಬ ಈ ದೃಷ್ಟಿಭೇದವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ದೇಹಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹುಟ್ಟು, ಮುಪ್ಪು, ಸಾವು- ಮುಂತಾದವುಗಳಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತನಿಗೆ ಜನ್ಮಜರಾಮರಣಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಂದಿಸುವದೆಂದು ದ್ವೈತಿಗಳೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಅನೇಕರೆಂದೂ ಅವರಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವಿರುವದೆಂದೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೀವರಿಗೆ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಘಟಾಕಾಶಮಹಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಂತೆಯೇ ಆತ್ಮರಿಗೆ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಸಂಸಾರಿತ್ವವೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು, ಅವನು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ- ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ದ್ವೈತಿಗಳ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ರೂಪಕಾರ್ಯಸಮಾಖ್ಯಾಶ್ಚ ಭಿದ್ಯನ್ತೇ ತತ್ರ ತತ್ರ ವೈ ।
ಆಕಾಶಸ್ಯ ನ ಭೇದೋಽಸ್ತಿ ತದ್ವಜ್ಜೀವೇಷು ನಿರ್ಣಯಃ[1] ॥೬॥

೬. ಮತ್ತು ರೂಪ, ಕಾರ್ಯ, ಹೆಸರು-ಇವುಗಳು ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೋ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಗೆ ಭೇದವಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ಜೀವರುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ಣಯವು.

ನಾಮರೂಪಕರ್ಮಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರ

(ಶಂಕೆ) :- ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರು ಎಂಬ ದ್ವೈತಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಹೆಸರು. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ರೂಪ, ಒಬ್ಬೊಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಕ್ರಿಯೆ- ಹೀಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಹೊಂದೀತು ? ಇದೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವರುಗಳು ನಾಮರೂಪಾದಿಗಳಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನಭಿನ್ನರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ನಿಃಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅದು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾಹೋದರೆ ಯಾವ ಯಾವದು ನಮಗೆ ಅನಿಷ್ಟವೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ 'ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ' ಎಂಬ ವಾದದಿಂದಲೇ ಸಾಧಿಸಿಬಿಡಬಹುದಾದೀತು ! ಇಂಥ ವಾದವನ್ನು ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಗಳಾದ ಯಾರುತಾನೆ ಒಪ್ಪಿಯಾರು ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವೇನೆಂದರೆ, ಇದಕ್ಕೂ ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶವು ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಗಡಿಗೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಕೋಣೆ-ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳ ಭೇದದಿಂದ ಘಟಾಕಾಶ, ಕರಕಾಕಾಶ, ಅಪವರಕಾಕಾಶ- ಎಂದು ಅನೇಕ

1, ಭವ್ಯನೆಂಬಾತನು ಮಾಡಿರುವ 'ತರ್ಕಜ್ವಾಲಾ'- ಎಂಬ ಟಿಬೆಟ್ ಭಾಷೆಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಕಾರಿಕೆಯಿದೆ ಎಂದು ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಈ ಆಕಾಶಗಳೊಳಗೆ ಕುಡಿಕೆಯೊಳಗಿನ ಆಕಾಶವು ಸಣ್ಣದು. ಗಡಿಗೆಯ ಆಕಾಶವು ದೊಡ್ಡದು, ಕೋಣೆಯ ಆಕಾಶವು ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡದು-ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪಗಳಿವೆಯೆಂದೂ ಗಡಿಗೆಯಿಂದ ನೀರು ತರುವದು, ಕುಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕುಡಿಯುವದು, ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಲಗುವದೇ-ಮುಂತಾದ ಕೆಲಸಗಳು ಆಗುವವೆಂದೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸು ತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ಒಂದೇ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ನಾಮರೂಪಕ್ರಿಯೆಗಳೆಂಬ ಭೇದವನ್ನು ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆಯೇ ದೇಹಾದ್ಯುಪಾಧಿಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜೀವರುಗಳಿಗೂ ನಾಮ, ರೂಪ, ಕ್ರಿಯೆ- ಇವುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ನಾಮಾದಿಭೇದವು ಕಲ್ಪಿತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ನಾಕಾಶಸ್ಯ ಘಟಾಕಾಶೋ ವಿಕಾರಾವಯವೌ ಯಥಾ ।
ನೈವಾತ್ಮನಃ ಸದಾ ಜೀವೋ ವಿಕಾರಾವಯವೌ ತಥಾ ॥೭॥

೭. ಹೇಗೆ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಘಟಾಕಾಶವು ವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲವೋ ಅವ ಯವವೂ ಅಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಜೀವನು ವಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ, ಅವಯವವೂ ಅಲ್ಲ.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ಸರಿಯಲ್ಲ- ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ದ್ವೈತಿಗಳು ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಘಟಾಕಾಶಾದಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವ ನಾಮರೂಪಕಾರ್ಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಯಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಘಟಾಕಾಶವು ನಿಜವಾದ ಆಕಾಶದ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ, ಚಿನ್ನದಿಂದ ಒಡವೆಯೆಂಬ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಆಕಾಶ ದಿಂದ ಘಟಾಕಾಶವೆಂಬ ಮಾರ್ಪಾಡು ಆಗಿರುವದೆಂದು ಯಾರುತಾನೆ ಒಪ್ಪು ತ್ತಾರೆ? ನೀರಿನಿಂದ ನೊರೆ, ಗುಳ್ಳೆ, ಮಂಜುಗಡ್ಡೆ-ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯರೂಪಗಳು ಆಗುವಂತೆ ಮಹಾಕಾಶದಿಂದ ಘಟಾಕಾಶವೆಂಬ ಕಾರ್ಯರೂಪವು ಆಗಿರುವದೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೆ ? ಅಥವಾ ನಿಜವಾದ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಘಟಾಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು-ಮರಕ್ಕೆ ಕೊಂಬೆಗಳಂತೆ- ಅವಯವವೆಂದಾದರೂ ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೆ ? ಅಂತೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಘಟಾಕಾಶಾದಿಗಳು ಕಾರ್ಯರೂಪವಲ್ಲ, ಅವಯವಗಳೂ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಕಾಶವೆಂಬುದು ನಿರವಯವವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಉಪಾಧಿನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಘಟಾಕಾಶ, ಕರಕಾಕಾಶ, ಅಪವರಕಾಕಾಶ- ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳೂ, ರೂಪಗಳೂ, ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿವೆಯೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇದರಂತೆಯೇ ಜೀವರುಗಳೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಕಾರವೆಂದಾಗಲಿ ಅವಯವವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಎಂದಾಯಿತು.

ಕೆಲವು ವಾದಿಗಳು ಜೀವರುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ತಪ್ಪುಕಲ್ಪನೆಗಳು

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಭರ್ತೃಪ್ರಪಂಚರೇ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವರು ಪ್ರಾಚೀನ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವರನ್ನು 'ವಿಜ್ಞಾನಮಯ'ರೆಂದು ಕರೆದಿರುವದರಿಂದ ಜೀವರುಗಳನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮಚೈತನ್ಯದ ವಿಕಾರವೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರು. ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಕಿಡಿಗಳು ಹಾರಿಬರುವಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮರು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ- ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಜೀವರುಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶವೆಂದೇ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರು. ಈಗಲೂ ಕೆಲವರು ದ್ವೈತಿಗಳು ಜೀವಾತ್ಮರು ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಂಶವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಅವಯವಗಳಿರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಜೀವರುಗಳು ಅವನ ವಿಕಾರವೆಂದಾಗಲಿ ಅಂಶವೆಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿಯುವದು ತಪ್ಪಾಗುವದು; ಆತ್ಮನು ಸಾವಯವನೇ ಎಂದು ತಿಳಿದರಂತೂ ಅವನು ಏಕನು. ಅದ್ವಿತೀಯನು-ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ; ಸಾವಯವವಾದದ್ದು ಅನಿತ್ಯವೂ ಆಗಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅನಿತ್ಯನು, ವಿನಾಶಿ ಎಂಬ ಅನಿಷ್ಟಕಲ್ಪನೆಯೂ ಈ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಗಂಟುಬೀಳುವದು. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಈಚಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಜೀವರುಗಳಿಗೂ ಪ್ರಕಾರಪ್ರಕಾರಿಭಾವವಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ದ್ರವ್ಯಗುಣಗಳು ಬೇರೆಯೆಂದೇ ಆಗಲಿ, ಅಭಿನ್ನವೇ ಎಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮತವೂ ದೋಷಗ್ರಸ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಜೀವರು ಪರಮಾತ್ಮನ ಶರೀರವೆಂದೂ ಸೂರ್ಯ, ಅವನ ಕಿರಣಗಳು- ಇವುಗಳ ಹಾಗೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಂಶಿ, ಜೀವರು ಅಂಶಗಳು- ಎಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ; ಇವೆಲ್ಲ ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಹೊರತು ಇವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯ ಅಥವಾ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳ ಆಧಾರವಿರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅವರ ಮತವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಉಪಾಧಿಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಜೀವಭೇದವ್ಯವಹಾರವು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಯಥಾ ಭವತಿ ಬಾಲಾನಾಂ ಗಗನಂ ಮಲಿನಂ ಮಲೈಃ ।
ತಥಾ ಭವತ್ಯಬುದ್ಧಾನಾಮಾತ್ಮಾಪಿ ಮಲಿನೋ ಮಲೈಃ[1] ॥೮॥

೮. ಹೇಗೆ ಆಕಾಶವು ಬಾಲರಿಗೆ ಮಲಗಳಿಂದ ಮಲಿನವಾಗಿರುವನೋ, ಹಾಗೆ ಅಬುದ್ಧರಿಗೆ ಆತ್ಮನೂ ಮಲಗಳಿಂದ ಮಲಿನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕ್ಲೇಶಾದಿಮಲಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ

(ಆಕ್ಷೇಪ) :–ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ವಿಕಾರವಲ್ಲ, ಅವಯವವೂ ಅಲ್ಲ–ಎಂದೇ ಆಗಲಿ; ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಜೀವನೇ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದಾದೀತೆ? ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದರೆ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನಾದ ಆತ್ಮನು; ಜೀವನಂತೆ ಕ್ಲೇಶ, ಕರ್ಮ, ಫಲ– ಎಂಬ ಮಲಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಅವುಗಳ ವಾಸನೆಗೆ ತವರುಮನೆಯಾದ ಅಂತಃಕರಣವುಳ್ಳಾತನಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನು ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಹತವಚನವಲ್ಲವೆ? ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾರಾಗಾದಿಕ್ಲೇಶಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ಪುಣ್ಯಪಾಪರೂಪಗಳಾದ ಕರ್ಮಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ; ಕರ್ಮಫಲಭೋಗದ ಅಂಟಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅದರ ವಾಸನೆಗಳೂ ಅವನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಶ್ರುತಿಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದರೆ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿ ಕೃತಾರ್ಥರಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನೆಂಬುದೇ ಸರಿ. ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿರುವದುಂಟು; ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದರೆ ಅತ್ಯಂತವ್ಯಾಹತೋಕ್ತಿಯಾಗುವದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಅರ್ಥವಾದಗಳು– ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು– ಎಂದು ಹೇಳುವದೇ ಸರಿಯೆಂತ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ.

(ಪರಿಹಾರ) :– ನೀವು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕ್ಲೇಶಾದಿಗಳು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಹೀಗೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ನಿಜವು ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಜೀವನೆಂದು ಜನರು ಬಗೆಯುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧನೇ ಆಗಿದ್ದು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇವನನ್ನು ಸಂಸಾರಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ–ಎಂದು ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಕ್ಲೇಶಾದಿಗಳುಂಟೆಬುದು ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಮಾಲಿನ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಬಗೆಯುವಂತೆಯೇ ಜೀವನಿಗೆ ಕ್ಲೇಶಾದಿಗಳುಂಟೆಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಿರುವರು. ಆಕಾಶವು ನೀಲಿಯಬಣ್ಣವಾಗಿ

1. ಈ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ಶಾಂತರಕ್ಷಿತನು ತನ್ನ ಮಧ್ಯಮಕಾಲಂಕಾರಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾನೆಂದು ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ರುವದೆಂದು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಣ್ಣವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೇ, ಆತ್ಮನ ನಿಜವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ಅವನಿಗೆ ಸಂಸಾರಧರ್ಮಗಳುಂಟೆಂದು ಎಂದಿಗೂ ನಂಬುವದಿಲ್ಲ. ಬಿಸಿಲು ಕುದುರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರಿದೆಯೆಂದು ಅವಿವೇಕಿಗಳು ನೀರುಕುಡಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಧಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಿಜವನ್ನು ಬಲ್ಲ ವಿವೇಕಿಗಳು 'ಇದು ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯೇ, ಇಲ್ಲಿ ನೀರು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ–ಎಂದು ಅವರು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಹುಟ್ಟು ಗಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಆಕಾಶದ ತಲಮಲಿನತೆ, ಬಿಸಿಲುಕುದುರೆಯ ನೀರು–ಮುಂತಾದವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವ ಕ್ಲೇಶಾದಿಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮರಣೇ ಸಮ್ಭವೇ ಚೈವ ಗತ್ಯಾಗಮನಯೋರಪಿ ।
ಸ್ಥಿತೌ ಸರ್ವಶರೀರೇಷು ಹ್ಯಾ[1]ಕಾಶೇನಾವಿಲಕ್ಷಣಃ ॥ ೯ ॥

೯, ಸಾಯುವಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಗುವಿಕೆ ಬರುವಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿಂತಿರುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನು ಆಕಾಶಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನಲ್ಲದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ.

ಜೀವನ ಜನ್ಮಮರಣಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತ

ಈವರೆಗೆ ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ವಿವರಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟಾಕಾಶವು ಗಡಿಗೆಯು ನಾಶವಾದರೆ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಅದು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಆ ಆಕಾಶವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ; ಘಟವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಒಯ್ದರೆ ಆಕಾಶವೇನೂ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ತರುವದಾದರೆ ಅದರೊಡನೆ ಬರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಇದ್ದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದರೆ ಆಕಾಶವು ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತಿದೆ ಎನ್ನುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಗುಣಗಳಾಗಲಿ ದೋಷಗಳಾಗಲಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲ. ಗಡಿಗೆಗೆ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಟು ಆದರೂ ಆಕಾಶವು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲವೆ? ಆಕಾಶವು ಮತ್ತೊಂದರ ಸಂಬಂಧವಾಗದ ದ್ರವ್ಯ, ಅಮೂರ್ತದ್ರವ್ಯ; ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಗಡಿಗೆಯೆಂಬುದೂ ಆಕಾಶದ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪೃಥಿವಿಯ ಆಕಾರವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಗಡಿಗೆಯ. ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸೋಂಕುವಹಾಗೆಯೇ

1. 'ಚಾಕಾಶೇನಾವಿಲಕ್ಷಣಃ' ಎಂದೂ ಕೆಲವು ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಠವಿದೆ.

ಇಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತದ ಧರ್ಮಗಳು ಯಾವವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸೋಂಕುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

ಸಙ್ಘಾತಾಃ ಸ್ವಪ್ನವತ್ ಸರ್ವೇ ಆತ್ಮಮಾಯಾವಿಸರ್ಜಿತಾಃ ।
ಆಧಿಕ್ಯೇ ಸರ್ವಸಾಮ್ಯೇ ವಾ ನೋಪಪತ್ತಿರ್ಹಿ ವಿದ್ಯತೇ ॥ ೧೦ ॥

೧೦. ಸಂಘಾತಗಳು ಕನಸಿನಂತೆ ಆತ್ಮಮಾಯೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ಕೆಲವು ಮಿಕ್ಕವುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚೆಂದಾಗಲಿ, ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಮವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಶರೀರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಕ

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಘಟಾಕಾಶದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಆತ್ಮನು ಅಜನೂ ಅದ್ವಯನೂ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಜೀವರಾಗಿಯೂ ಸಂಸಾರಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳವನಾಗಿಯೂ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದಾನೆ– ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು ; ಆಕಾಶವೇ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆದಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನೇ ದೇಹಾದಿಸಂಘಾತಗಳಾಗಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವಿಶೇಷಾಕಾರಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಬಗೆಯುವ ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವು ಆಕಾಶದ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಅದರಂತೆ ಶರೀರಗಳೂ ಆತ್ಮನ ಪರಿಣಾಮವಿಶೇಷಗಳೇ ಎಂದೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸುವ ಸಂಭವವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವ ದೇಹಾದಿಸಂಘಾತಗಳು ಹುಸಿಯೇ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಸ್ವಪ್ನದೇಹಗಳಂತೆಯೂ ಮಾಯಾಕೃತದೇಹಗಳಂತೆಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವ ಪರಿಣಾಮವಿಶೇಷಗಳೆಂದು ಯಾರೂ ನಂಬುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಹುಸಿಯಾದ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಗೂ ಮಾಯಾವಸ್ಥೆಗೂ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಗಳೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯದ್ದರಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ನಾಮರೂಪಮಾಯೆಯಿಂದಾದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾಗಿ ಅವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದೇಹಾದಿಗಳೂ ಮಾಯಾವಿಯು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ದೇಹಾದಿಗಳೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇವೆ ಎಂದು

ಯಾರೂ ಹಠವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಂತಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಇದರಂತೆ ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ನಾನಾ ಜೀವರುಗಳ ಶರೀರಗಳೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಿರುವವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವೂ ಆತ್ಮನನ್ನರಿಯದ್ದರಿಂದ ತೋರುವ ನಾಮರೂಪಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. 'ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಸ್ವಪ್ನಮಾಯೆಗಳಂತೆಯೂ ಗಂಧರ್ವನಗರದಂತೆಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತರಾಗಿರುವವರು ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ' (೨-೩೧) ಎಂದು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ ?

ಶರೀರಗಳು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ತೋರುವದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಘಾತಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರುಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉತ್ಕೃಷ್ಟಕರ್ಮದಿಂದ ಪುಣ್ಯದೇಹಗಳೂ ಪಾಪಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಕೀಳುಪ್ರಾಣಿಯ ದೇಹಗಳೂ ಮಿಶ್ರಕರ್ಮದಿಂದ ಮನುಷ್ಯದೇಹಗಳೂ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಜೀವರುಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸುವದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ದೇಹಗಳೆಲ್ಲ ಕನಸಿನ ಅಥವಾ ಮಾಯಾನಿರ್ಮಿತವಾದ ದೇಹಗಳಂತೆ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ ಎನ್ನಬಹುದೆ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ಈ ಶಂಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವಿರುತ್ತದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಪಂಚಭೂತಗಳಿಂದ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ದೇಹಗಳೂ ಸಮಾನವೆಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೇಹಾದಿಸಂಘಾತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ದೇಹಾದಿಸಂಘಾತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವಂತೆ ಆಗ್ಗೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಆ ದೇಹಾದಿಸಂಘಾತಗಳು ನಿಜವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಅದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನರಿಯದ್ದರಿಂದಾಗಿರುವ ನಾಮರೂಪಮಾಯೆಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರದ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ತಾರತಮ್ಯವಾಗಲಿ ಸರ್ವಸಮತೆಯಾಗಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವದೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ.

ವೇದಾಂತವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಮತಭೇದ

ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಏಕರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದ ಜೀವತ್ವವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರಕೃತಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ

ಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ? ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಾದರೆ ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನ ಆಭಾಸವೇ, ಅವನು ನೇರಾಗಿ ಪರಮಾತನಲ್ಲ, ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ-ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ, ಜೀವರುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಕರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರವರ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳ ಉಪಭೋಗಕ್ಕೆ ಶರೀರಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದೆ ; ಒಬ್ಬನ ಕರ್ಮವು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸೋಂಕಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದೆ. ಉಪಾಧಿಯಿಂದ ನೀರು ಅಲುಗಾಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೂ ಅಲುಗಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ; ಈ ಅಲುಗಾಟವು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿಗೂ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದರಂತೆ ಜೀವರುಗಳಿಗೂ ಅವರವರ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಅವರವರಿಗೇ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೂ ಜೀವರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನ ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಆಗದೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುವನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿವೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲ್ಲ. ಇದನ್ನರಿಯದೆ ಈಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರುಗಳು ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಅವಚ್ಛೇದವಾದವನ್ನೂ ಸೂರ್ಯಪ್ರತಿಬಿಂಬದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದವನ್ನೂ ಒಡ್ಡಿ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ತಂಡಗಳನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯೆಂಬ ಟೀಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ವಿವರಣವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮಯತಿಗಳು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವದರ ಸಾರವೇನೆಂದರೆ : ಘಟಾಕಾಶಮಹಾಕಾಶಗಳಂತೆ ಜೀವಬ್ರಹ್ಮರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದೊಳಗೆ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಘಟಾಕಾಶದಂತೆ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅವಚ್ಛಿನ್ನವಾಗದೆ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಂಡದಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುವದು ; ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಗತವು, ಸರ್ವನಿಯಾಮಕವು-ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಚ್ಛಿನ್ನವಾದ ಜೀವರಿರುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಎನ್ನುವ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ-ಒಂದೇ ಜಲಾಶಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಆಕಾಶವೂ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಾಕಾಶವೂ ಇರಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ- ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವರಿರುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ

ಯೂ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಇರಬಹುದಾಗುವದರಿಂದ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಅವಚ್ಛೇದವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆ ದೋಷವನ್ನು ಹೊರಿಸುತ್ತಾರೆ : ಜೀವನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗಿರುವದರಿಂದ ತಾನು ಬಿಂಬರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದ ವಿಷಯದ ಭ್ರಮವು ಬಿಂಬರೂಪನಾಗಿರುವವನಿಗೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಬಿಂಬಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳಿಗೆ ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಐಕ್ಯವೇ ಇದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಬಿಂಬಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಜೀವನು ತಾನು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಇನ್ನು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಂಭವಿಸೀತು ?-ಎಂದು ಅವಚ್ಛೇದವಾದಿಗಳ ಆಕ್ಷೇಪ.

ಹೀಗೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಕಟ್ಟಿರುವ ವಿವಾದದ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಲಿಕೆಯಿರಬೇಕೆಂದು ಯಾರೂ ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬಿಂಗಡವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆಂದು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನು ಘಟಾಕಾಶದಂತೆ ಅವಚ್ಛಿನ್ನನಾಗಿರುತ್ತಾನೊ, ಅಥವಾ ಕನ್ನಡಿ, ನೀರು– ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬನಾಗಿರುತ್ತಾನೊ ?-ಎಂದು ವಿವಾದವನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸರ್ವಥಾ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಜೀವರು, ಬ್ರಹ್ಮ–ಎಂಬ ಭೇದವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜೀವಸ್ವರೂಪವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ.

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಘಟಾಕಾಶ, ಪ್ರತಿಬಿಂಬ-ಎಂಬ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳೂ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಮೂಲಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಂದಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆಕಾಶದಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪಾಧಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನೆಟ್ಟದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ದೋಷಗಳು ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ಅಂಟುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ–ಎಂಬುದು ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವ ಅಂಶವು. ಇನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ, ಸೂರ್ಯನು ನೀರೆಂಬ

ಉಪಾಧಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬರೂಪವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಾ ದೊಡ್ಡದಾಗುವದು, ಚಿಕ್ಕದಾಗುವದು ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳೆಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಚಿದಾಭಾಸರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಆ ಉಪಾಧಿಗಳ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವಾದ ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಂತೂ ಅಜಾದ್ವಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದ ಜೀವತ್ವವು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಅವಿಕಾರವಾದ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಅವನು ಇರುತ್ತಾನೆ-ಎಂಬುದು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಬರಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳ ಬಲದಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಕಚ್ಚಾಡುವದು ಎಂದಿಗೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

೪. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜಾದ್ವಯಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣ

ರಸಾದಯೋ ಹಿ ಯೇ ಕೋಶಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಾಸ್ತೈತ್ತಿರೀಯಕೇ ।
ತೇಷಾಮಾತ್ಮಾ ಪರೋ ಜೀವಃ ಖಂ ಯಥಾ ಸಂಪ್ರಕಾಶಿತಃ ॥೧೧॥

೧೧. ರಸವೇ ಮುಂತಾದ ಕೋಶಗಳನ್ನು ತೈತ್ತಿರೀಯಕದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅವುಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನಾದ ಪರಜೀವನನ್ನೇ ಆಕಾಶದಂತೆ ಎಂದು ನಾವು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದು.

ಆತ್ಮೈಕತ್ವಕ್ಕೆ ತೈತ್ತಿರೀಯಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಮಾಣ

ಈವರೆಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನು, ಶಿವಸ್ವರೂಪನು, ಅದ್ವೈತನು-ಎಂದು ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆಯಾದರೂ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯು ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾದೀತು ;

ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುವದು-ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮದರ್ಶನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಹೋಗಬಾರದು-ಎಂದು ಈವರೆಗೆ ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಾದವು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಅಜಾದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ, ಅವು ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ-ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ. ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಆನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ, ಅನ್ನರಸಮಯ ಪ್ರಾಣಮಯ, ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ, ಆನಂದಮಯ- ಎಂದು ಪಂಚಕೋಶಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕೋಶವೆಂದರೆ ಒರೆ. ಕತ್ತಿಗೆ ಒರೆಯಂತೆ ಅನ್ನರಸಮಯಕೋಶವೇ ಮುಂತಾದ ಐದು ಕೋಶಗಳು ಆತ್ಮನನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವವು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಜೀವದಂತೆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಇರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತನೆ. ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(ಶಂಕೆ) :- ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಅನ್ಯೋಽಂತರ ಅತ್ಮಾ ಪ್ರಾಣಮಯಃ', ಅನ್ಯೋಽಂತರ ಆತ್ಮಾ ಮನೋಮಯಃ' ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಅತ್ಮರುಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಕೋಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು ?

(ಪರಿಹಾರ) ;- ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಮಯಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮರೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗೆ ತೋರುವದನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ; ಅಷ್ಟೆ. ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೆ ಅನ್ನಮಯವಾದ ದೇಹವೇ ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಯುಕ್ತವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಪ್ರಾಣಮಯ ಕೋಶವನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಮನೋಮಯ, ವಿಜ್ಞಾನಮಯ ಮುತಾದ ಕೋಶಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಆತ್ಮನೆಂದು ಭಾವಿಸುವದುಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಪ್ರಾಣಮಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ 'ಆತ್ಮ'ನೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರನಾಗಿರುವ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ 'ಪುಚ್ಛಬ್ರಹ್ಮ'

ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಐದುಕೋಶಗಳಿಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ತೀರ ಒಳಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆತ್ಮನೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇಹಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಐವರು ಆತ್ಮರು ಇರುತ್ತಾರೆಂದು ಯಾವ ಮೂಢನೂ ತಿಳಿಯುವದೇ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜ್ಞರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಕೋಶವನ್ನೂ ಆತ್ಮನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಹಿಂದು ಹಿಂದಿನದು ಶರೀರಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಈಗ ಹೇಳಿರುವದು ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾ, ಕೊನೆಗೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರ್ವಾಂತರನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಬೋಧಿಸಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಯುಕ್ತ.

ಅಥವಾ ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. "ಇವನೊಳಗೆ ಪ್ರಾಣಮಯನೆಂಬ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿರುವನು" 'ಅನ್ಯೋಽಂತರ ಆತ್ಮಾ ಪ್ರಾಣಮಯಃ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಕೋಶಗಳ ರೂಪವಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆ, ಮಡಕೆ, ಕೋಣೆ– ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಒಂದೇ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಘಟಾಕಾಶ, ಕರಕಾಕಾಶ, ಅಪವರಕಾಕಾಶ –ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗುವದೂ ಆ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಘಟಾಕಾಶಾದಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಇದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ದೇಹವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನ್ನಮಯ, ಪ್ರಾಣಮಯ– ಎಂದುಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವಿಷಯತ್ವವುಂಟಾಗುವದು. ಅದರಿಂದ ಜನರು ಆತ್ಮನು ಅನ್ನಮಯಾತ್ಮನು. ಪ್ರಾಣಮಯಾತ್ಮನು–ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಇವನು ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿನ ಮುಖ್ಯಾತ್ಮನು. ಇವನನ್ನೇ 'ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದೆ– ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಕೋಶವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿರುವಂತೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು 'ಇವನೊಳಗೆ ಪ್ರಾಣಮಯನೆಂಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನಿರುವನು' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಅನ್ನಮಯವೇ ಮುಂತಾದ ಕೋಶಗಳ ಉಪಾಧಿಯಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಕಾರ್ಯರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ರಜ್ಜುಸರ್ಪವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಇವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತನೆಂದು ಮೊದಲು ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ. ಇವನನ್ನೇ ನಾವು 'ಆತ್ಮಾ ಹ್ಯಾಕಾಶವಜ್ಜೀವೈಃ' ಮುಂತಾದ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ

ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದು. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ತಾರ್ಕಿಕರಂತೆ ಮನುಷ್ಯಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನಲ್ಲ, ನಾವು ಹೇಳಿರುವದು. ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮನು ನಿಜನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದಕ್ಕೂ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವನು ಸಂಸಾರಿಯೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ : ಆದರೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಜೀವನು ಪ್ರಮಾಣವಾದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸೋಪಾಧಿಕಾತ್ಮನೇ. ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದವರು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ದ್ವಯೋರ್ದ್ವಯೋರ್ಮಧುಜ್ಞಾನೇ ಪರಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಪ್ರಕಾಶಿತಮ್ ।
ಪೃಥಿವ್ಯಾಮುದರೇ ಚೈವ ಯಥಾಕಾಶಃ ಪ್ರಕಾಶಿತಃ ॥೧೨॥

೧೨. ಆಕಾಶವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಮಧುಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಉದರದಲ್ಲಿಯೂ- (ಎಂದು) ಎರಡೆರಡಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮೈಕತ್ವಕ್ಕೆ ವಾಜಸನೇಯಕಶ್ರುತಿಯ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯ

ಇದಲ್ಲದೆ ಮಧುಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ-ಮಧುವೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ವಿದ್ಯೆಯು ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಅದು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಸಂತೋಷವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಾಜಸನೇಯಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ **ಮಧುಬ್ರಾಹ್ಮಣ**ದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ "ಮಧುಜ್ಞಾನ"ವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಉದರದಲ್ಲಿಯೂ **"ಯಶ್ಚಾಯಮಸ್ಯಾಂ ಪೃಥಿವ್ಯಾಂ ತೇಜೋಮಯೋಽಮೃತಮಯಃ ಪುರುಷೋ ಯಶ್ಚಾಯಮಧ್ಯಾತ್ಮಂ ಶಾರೀರಸ್ತೇಜೋಮಯೋಽಮೃತಮಯಃ ಪುರುಷೋಽಯಮೇವ ಸ ಯೋಽಯಮಾತ್ಮೇದಮಮೃತಮಿದಂ ಬ್ರಹ್ಮೇದಂ ಸರ್ವಮ್"** (ಬೃ. ೨-೫-೧) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವಿ, ಶರೀರ-ಎಂಬ ಉಪಾಧಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ. ಯಾವನು ತೇಜೋಮಯನೂ ಅಮೃತಮಯನೂ ಆಗಿ ಪೃಥಿವಿಯಲ್ಲಿರುವನೋ ಅವನೇ ಶರೀರವೆಂಬ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳ ಈ ತೇಜೋಮಯನೂ ಅಮೃತಮಯನೂ ಆದ ಪುರುಷನು. ಅದೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುವ ಪರಬ್ರಹ್ಮವು- ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ಇದರಂತೆ **'ಯಶ್ಚಾಯಮಪ್ಸು"** ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ **'ಯಶ್ಚಾಯಮಸ್ಮಿನ್ನಾತ್ಮನಿ'** ಎಂಬವರೆಗೆ ಅಧಿದೈವ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ-ಹೀಗೆ ಎರಡೆರಡು ಉಪಾಧಿಗಳನ್ನು ತೆಗದುಕೊಂಡು ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಪರಬ್ರಹ್ಮವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು

"ಆಕಾಶಸ್ಯ ನ ಭೇದೋಽಸ್ತಿ" (೩-೬) ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವೆವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಮಧುಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳಿರುವದು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[1]

ಜೀವಾತ್ಮನೋರನನ್ಯತ್ವಮಭೇದೇನ ಪ್ರಶಸ್ಯತೇ ।
ನಾನಾತ್ವಂ ನಿನ್ದ್ಯತೇ ಯಚ್ಚ ತದೇವಂ ಹಿ ಸಮಞ್ಜಸಮ್ ॥೧೩॥

೧೩. ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಅಭೇದವಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿರುವದೂ, ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಂದಿಸಿರುವದೂ ಹೀಗಾದರೇ ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮೈಕತ್ವಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿಪ್ರಮಾಣ

ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದಲೂ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಸಾದಿಗಳ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಗಳಿರುತ್ತದೆ : ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಸ್ವಭಾವದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ವೇದವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕುತಾರ್ಕಿಕರು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ನಾನಾತ್ವದರ್ಶನವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿಂದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ : **'ಭೂತೇಷು ಭೂತೇಷು ವಿಚಿತ್ಯ ಧೀರಾಃ ಪ್ರೇತ್ಯಾಸ್ಮಾಲ್ಲೋಕಾದಮೃತಾ ಭವಂತಿ'** (ಕೇ. ೨-೫, ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡು ವಿವೇಕಿಗಳು ಈ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಲೋಕವನ್ನು ದಾಟಿ ಅಮೃತರಾಗುವರು) **'ಅಶರೀರಂ ಶರೀರೇಷ್ವನವಸ್ಥೇಷ್ವವಸ್ಥಿತಮ್ । ಮಹಾಂತಂ ವಿಭುಮಾತ್ಮಾನಂ ಮತ್ವಾ ಧೀರೋ ನ ಶೋಚತಿ'** (ಕ. ೧-೨-೨೨, ಶರೀರವಿಲ್ಲದವನಾಗಿಯೂ ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ದೇವಪಿತೃಮನುಷ್ಯಾದಿಶರೀರಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯನಾಗಿರುವವನೂ ಆದ ಮಹಾವಿಭುವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ವಿವೇಕಿಯು ಶೋಕಿಸದೆ ಇರುವನು **'ಯೋ ವೇದ ನಿಹಿತಂ ಗುಹಾಯಾಂ ಪರಮೇ ವ್ಯೋಮನ್। ಸೋಽಶ್ನುತೇ ಸರ್ವಾನ್ ಕಾಮಾನ್ ಸಹ। ಬ್ರಹ್ಮಣಾ ವಿಪಶ್ಚಿತೇತಿ' ॥**

---

1. ಬೃ. ಭಾ. ೨-೫-೧ರಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಈ ಕಂಡಿಕೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಪ್ರಕೃತ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಪೃಥಿವಿ, ಶರೀರ, ಪೃಥಿವ್ಯನ್ತರ್ಗತಶರೀರಾಂತರ್ಗತಲಿಂಗಾಭಿಮಾನಿಯಾದ ಆತ್ಮ-ಇವೆಲ್ಲ ಏತರ ಕಾರ್ಯವೊ ಆ ಆತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮ" ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.

(ತೈ. ೨-೧, ಹೃದಯಗುಹೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪರಮಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದೆಂದು ಯಾವನೇ ಅರಿತುಕೊಂಡರೂ ಅವನು ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಿಂದ ಸರ್ವ ಕಾಮಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆಗೇ ಅನುಭವಿಸುವನು), "ಸ ಯೋ ಹ ವೈ ತತ್ಪರಮಂ ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ ।" (ಮುಂ. ೩-೨-೯, ಯಾವನಾದರೆ ಆ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವನು) –ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಗಳಿರುತ್ತದೆ. "ಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಂ ಚಾಪಿ ಮಾಂ ವಿದ್ಧಿ ಸರ್ವಕ್ಷೇತ್ರೇಷು ಭಾರತ । ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞಯೋರ್ಜ್ಞಾನಂ ಯತ್ತಜ್ಜ್ಞಾನಂ ಮತಂ ಮಮ" (ಗೀ. ೧೩-೨, ಎಲೈ ಅರ್ಜುನನೆ, ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಜೀವನು ನಾನೆಂದೇ ತಿಳಿ ; ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಷೇತ್ರಜ್ಞರ ಜ್ಞಾನವೇ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ನನ್ನ ಮತವು), 'ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಚಾಽತ್ಮಾನಂ ಸರ್ವಭೂತಾನಿ ಚಾತ್ಮನಿ। ಸಂಪಶ್ಯನ್ನಾತ್ಮಯಾಜೀ ವೈ ಸ್ವಾರಾಜ್ಯಮಧಿಗಚ್ಛತಿ' (ಮನು ೧೨-೯೧, ಸರ್ವಭೂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸರ್ವಭೂತಗಳನ್ನೂ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಆತ್ಮಯಾಜಿಯು ಸ್ವಾರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವನು), 'ಮಮಾನ್ತರಾತ್ಮಾ ತವ ಚ ಯೇ ಚಾನ್ಯೇ ದೇಹಸಂಸ್ಥಿತಾಃ । ಸರ್ವೇಷಾಂ ಸಾಕ್ಷಿಭೂತೋಽಸೌ ನ ಗ್ರಾಹ್ಯಃ ಕೇನಚಿತ್ ಕ್ವಚಿತ್' (ಮೋಧ. ೩೫೧-೪. ನನಗೂ ನಿನಗೂ ಅಂತರಾತ್ಮನಾಗಿರುವ, ಮತ್ತು ಇನ್ನು ಯಾರುಯಾರು ದೇಹಿಗಳಾಗಿರುವರೋ ಅವರಿಗೆಲ್ಲ ಅಂತರಾತ್ಮನಾಗಿರುವ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವನು, ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಎಂದಿಗೂ ಇವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರರು). 'ಯದಾ ಸಮಸ್ತದೇಹೇಷು ಪುಮಾನೇಕೋ ವ್ಯವಸ್ಥಿತಃ । ತದಾ ಹಿ ಕೋ ಭವಾನ್ ಸೋಽಹಮಿತ್ಯೇತದ್ ವಿಫಲಂ ವಚಃ' (ವಿ. ಪು. ೨-೧೩-೯೧, ಎಲ್ಲ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಬ್ಬನೇ ಪುರುಷನು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವಲ್ಲಿ, ನೀನು ಯಾರು ? ನಾನು ಇಂಥವನು–ಎಂಬ ಮಾತು ನಿಷ್ಫಲವು) ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಗಳಿದೆ. ಇದರಂತೆ "ಉದರಮಂತರಂ ಕುರುತೇ। ಅಥ ತಸ್ಯ ಭಯಂ ಭವತಿ" (ತೈ. ೨-೭, ಒಂದಿಷ್ಟು ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅವನಿಗೆ ಭಯವಾಗುವದು,'ಅಥ ಯೋಽನ್ಯಾಂ ದೇವತಾಮುಪಾಸ್ತೇಽನ್ಯೋಽಸಾವನ್ಯೋಽಹಮಸ್ಮೀತಿ ನ ಸ ವೇದ' (ಬೃ. ೧-೪-೧೦, ಇನ್ನು ಯಾವನು ಈ ದೇವತೆ ಬೇರೆ, ನಾನು ಬೇರೆಯೆಂದು ಅನ್ಯದೇವತೆಯನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವನೋ ಅವನು ಅರಿಯನು), "ಅಥ ಯೇಽನ್ಯಥಾಽತೋ ವಿದುರನ್ಯರಾಜಾನಸ್ತೇ ಕ್ಷಯ್ಯಲೋಕಾ ಭವಂತಿ" (ಇನ್ನು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವರೋ

ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ರಾಜನಿರುವನು, ಅವರ ಲೋಕವು ಕ್ಷಯವಾಗುವದು)–ಎಂದು ಜೀವಾತ್ಮನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂದಿಸಿರುತ್ತದೆ. "ಭ್ರಾನ್ತಿದೃಷ್ಟಿಭಿರಾತ್ಮಾಪಿ ತಥೈಕೋಽಪಿ ಪೃಥಕ್ ಪೃಥಕ್" (ವಿ.ಪು.೨–೧೬–೨೫ ಭ್ರಾನ್ತಿದೃಷ್ಟಿಯವರು ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ), "ಭೇದಸ್ತಸ್ಯಾಜ್ಞಾನಕೃತೋ ಭವೇತ್" (ವಿ. ಪು. ೬–೭–೯೫, ಭೇದವೂ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗಿರುವದು), "ದ್ವೈತಿನೋಽತಥ್ಯದರ್ಶಿನಃ" (ವಿ. ಪು. ೨–೧೪–೩೧, ದ್ವೈತಿಗಳು ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರು) ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭೇದವನ್ನು ನಿಂದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳ ಅಭೇದವನ್ನು ಹೊಗಳಿ ಭೇದವನ್ನು ನಿಂದಿಸಿರುವದು ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವದೇ ಹೊರತು, ನಾನಾತ್ವವಾದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಲಾರದು.

ತಾರ್ಕಿಕರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಕುದರ್ಶನಗಳು ಹೀಗೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂದಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ; "ಯಾ ವೇದಬಾಹ್ಯಾಃ ಸ್ಮೃತಯೋ ಯಾಶ್ಚ ಕಾಶ್ಚ ಕುದೃಷ್ಟಯಃ । ಸರ್ವಾಸ್ತಾ ನಿಷ್ಫಲಾಃ ಪ್ರೇತ್ಯ ತಮೋನಿಷ್ಠಾ ಹಿ ತಾಃ ಸ್ಮೃತಾಃ" (ಮನು. ೧೨–೯೫, ಯಾವ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ವೇದಕ್ಕೆ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿರುವವೋ, ಮತ್ತು ಯಾವಯಾವ ಕುದರ್ಶನಗಳಿರುವವೋ ಅವೆಲ್ಲ ಸತ್ತಬಳಿಕ ಸತ್ಫಲವನ್ನು ಕೊಡಲಾರವು ; ಅವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ನರಕದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುವವು). ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಆಯಿತು.

ಜೀವಾತ್ಮನೋಃ ಪೃಥಕ್ತ್ವಂ ಯತ್ ಪ್ರಾಗುತ್ಪತ್ತೇಃ ಪ್ರಕೀರ್ತಿತಮ್ ।
ಭವಿಷ್ಯದ್ವೃತ್ತ್ಯಾ ಗೌಣಂ ತನ್ಮುಖ್ಯತ್ವಂ ಹಿ ನ ಯುಜ್ಯತೇ ॥೧೪॥

೧೪. ಉತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಪೃಥಕ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅದು ಭವಿಷ್ಯದ್ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಗೌಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯತ್ವವು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಜೀವನೂ ಆತ್ಮನೂ ಬೇರೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ

(ಶಂಕೆ) :– ಜೀವನೂ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಬೇರೆಯೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ ! ಗ್ರಾಮಕಾಮನಾದವನು ಇಂಥ ಯಾಗವನ್ನು

ಮಾಡಬೇಕು ; ಪಶುಕಾಮನು, ಪುತ್ರಕಾಮನು, ಆಯುಷ್ಕಾಮನು, ಆರೋಗ್ಯ ಕಾಮನು, ಬ್ರಹ್ಮವರ್ಚಸಕಾಮನು-ಇಂಥಿಂಥ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಾಮವಿದ್ದವರಿಗೆ ಆಯಾ ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅನೇಕಜೀವರುಗಳು ಇರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಜೀವರುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಐಶ್ವರ್ಯಾದಿಗುಣ ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಇರುತ್ತಾನೆಂದು 'ಸ ದಾಧಾರ ಪೃಥಿವೀಂ ದ್ಯಾಮುತೇಮಾಮ್'' (ಋ. ೧೦-೧೨೧-೧, ಅವನು ಈ ಪೃಥುವಿಯನ್ನೂ ಅಂತರಿಕ್ಷವನ್ನೂ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ) ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ ! ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕಾಂಡವೊಂದಕ್ಕೆ ಹೇಗಾದರೂ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಶ್ರುತಿವಿರೋಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಆದೀತೆ ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, 'ಆತನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಶೋಕವನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ' (ಛಾಂ. ೭-೧-೩) 'ಆ ಆತ್ಮ ನನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು, ಅವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' (ಛಾಂ.೮-೭-೧), 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತಾತನು ಪರಮಗತಿಯನ್ನೈದುತ್ತಾನೆ' (ತೈ.೨-೧)-ಇಂಥ ವಾಕ್ಯ ಗಳು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಇವೆ ; ಇವು ಜೀವನೂ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆ? ಶೋಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಕೃತಾರ್ಥನಾಗಬೇಕೆಂದು ತವಕಿಸುವ ಜೀವನೇ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಪರ ಮಾತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಿರುವ ಜೀವನೇ ಪರಮಾತ್ಮನೆನ್ನು ವದಕ್ಕಾದೀತೆ ? ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾ ಗಿರುವವನೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಲಾರನಷ್ಟೆ ? ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವ ಪರಮಾತ್ಮರುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಲ್ಲಿ ಏಕತ್ವವೇ ಶ್ರುತಿಗೆ ಒಪ್ಪೆಂದು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸೋಣ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರುಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಘಟಾಕಾಶಮಹಾಕಾಶ ಗಳಿಗೆ ಇರುವಂಥ ಗೌಣಭೇದವನ್ನೇ ಅವು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ. ವಾಕ್ಯವಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಆಗಲಾರದು ; ವಾಕ್ಯವು ಹೇಳುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಅನ್ನ ವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಇರುವ ಅನ್ನವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದಿಲ್ಲ ; 'ಮುಂದೆ ಅನ್ನವಾಗುವಂತೆ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಬೇಯಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದೇ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಭವಿಷ್ಯ ದ್ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(ಶಂಕೆ) :–ಹಾಗಾದರೆ 'ಯಾವದರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ' (ತೈ. ೪–೧), ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ಕಿಡಿಗಳು ಹಾರಿಬರುವಂತೆ' (ಬೃ. ೨–೧–೨೦), 'ಆ ಈ ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವುಂಟಾಯಿತು' (ತೈ. ೨–೧), ಅದು 'ನಾನು ಬಹುವಾಗುವೆನು'–ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಿತು. 'ಅದು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' (ಛಾಂ. ೬–೨–೩)–ಮುಂತಾದ ಸೃಷ್ಟಿವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳ ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ ? ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆಯೆಂದು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿದ್ದೆವಲ್ಲ !

(ಸಮಾಧಾನ) :– ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಭೇದದಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹೇಗೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ, ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮಫಲವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿರುವವರಿಗಾಗಿ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾದವರಿಗೆ ಪಾಪಕ್ಷಯಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿತ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರುಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇದಾರೆಂಬುದರಲ್ಲಿಯೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗಾದರೆ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಎರಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ದೋಷವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ಪತ್ತಿಪ್ರಲಯಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ 'ಈ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರುವವನೂ ಆದಿತ್ಯನಲ್ಲಿರುವವನೂ ಒಬ್ಬನೇ' (ತೈ. ೨–೮), 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುತ್ತೇನೆ' (ಬೃ. ೧–೪–೪೦), 'ಅದೇ ನಾನಾಗಿರುವೆ' (ಛಾಂ. ೬–೮–೭) ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. 'ಈ ದೇವತೆ ಬೇರೆ, ನಾನು ಬೇರೆ–ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವವನು ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯನು' (ಬೃ. ೧–೪–೧೦) ಎಂದು ಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂದಿಸಿದೆ–ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಏಕತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಏಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದು ಭವಿಷ್ಯದ್ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿವೆ ಎಂದು ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅದಕ್ಕೂ ಈ ಶ್ಲೋಕದಿಂದಲೇ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ.

ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು· ಹೇಗೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವು ಭವಿಷದ್ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಗೌಣಪ್ರಯೋಗವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಅಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು "ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್" (ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಛಾಂ. ೬-೨-೧) ಎಂದು ಏಕತ್ವವನ್ನೇ ಒತ್ತಿಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಏಕತ್ವವನ್ನೇ "ತತ್ಸತ್ಯಂ ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೭, ಅದೇ ಸತ್ಯವು, ಅದೇ ಆತ್ಮನು, ಅದೇ ನೀನು) ಎಂದು ಮುಂದೆಯೂ ಹೇಳಲಾಗುವದೆಂದು ಭವಿಷ್ಯದ್ವೃತ್ತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಗೌಣವಾಗಿ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮಪೃಥಕ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಸಾಮಾನ್ಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೇಳಿದ್ದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಗೌಣವೇ. 'ಅನ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗದಂತೆಯೇ ಇದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಭೇದದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಮೃಲ್ಲೋಹವಿಸ್ಫುಲಿಙ್ಗಾದ್ಯೈಃ ಸೃಷ್ಟಿರ್ಯಾ ಚೋದಿತಾಽನ್ಯಥಾ |
ಉಪಾಯಃ ಸೋಽವತಾರಾಯ ನಾಸ್ತಿ ಭೇದಃ ಕಥಞ್ಚನ ॥೧೫॥

೧೫. ಮಣ್ಣು, ಕಬ್ಬಿಣ, ಕಿಡಿ- ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅದು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತಂದಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೇ, ಹೇಗೂ ಭೇದವಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಮುಂಚೆ ಏಕತ್ವವನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವದೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಮೇಲೆ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಜೀವರುಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರಲ್ಲವೆ ?

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಮಹಾಕಾಶವು ಘಟಾದ್ಯಾಕಾಶಗಳಾಗಿಯೂ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವಂತೆಯೇ ಜೀವರುಗಳ ಮತ್ತು ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು- ಎಂದು (೩-೨) ಹಿಂದೆಯೇ ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತಲ್ಲ ! ಮತ್ತೇಕೆ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಎತ್ತಿದಿರಿ ?

(ಆಕ್ಷೇಪಮಾಡಿದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :- ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನೀವು ಹೇಳಿರುವ ಪರಿಹಾರವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವು, ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ- ಎಂಬುದಲ್ಲವೆ ? ಅದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. 'ಅಪ್ಪ, ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಣ್ಣುಮುದ್ದೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾಗಿರುವದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದೋ' (ಛಾಂ. ೬-೧-೪), 'ಅಪ್ಪ, ಹೇಗೆ ಒಂದು ಲೋಹಮಣಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆ ಲೋಹದಿಂದಾದದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದೋ' (ಛಾಂ. ೬-೧-೩), 'ಬೆಂಕಿಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ಕಿಡಿಗಳು ಹಾರಿಬರುವವೋ' (ಬೃ. ೨-೧-೨೦), 'ಹೇಗೆ ಜೇಡರ ಹುಳು ನೂಲನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದೋ, ಹೇಗೆ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮರಗಿಡಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೋ, ಹಾಗೆ ಅಕ್ಷರದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟುವದು' (ಮುಂ. ೧-೧-೭)-ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವ ಮಣ್ಣು ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು 'ಘಟಾಕಾಶದಂತೆ' ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಘಾತದಂತೆ-ಎಂದೇನೂ ಮಿಥ್ಯಾಸೃಷ್ಟಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವದೇನೆಂದರೆ : ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೇ-ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಸೃಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಈಗ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಜೀವರುಗಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಜಗಜ್ಜೀವರುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ನೀವು ಮಿಥ್ಯಾಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದೀರಿ ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಮತವು ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿಲ್ಲ.

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹೀಗೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ ; ಅವಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ.

'ನ ಜಾಯತೇ ಮ್ರಿಯತೇ ವಾ ವಿಪಶ್ಚಿನ್ನಾಯಂ ಕುತಶ್ಚಿನ್ನ ಬಭೂವ ಕಶ್ಚಿತ್ ಅಜೋ ನಿತ್ಯಃ ಶಾಶ್ವತೋಽಯಂ ಪುರಾಣೋ ನ ಹನ್ಯತೇ ಹನ್ಯಮಾನೇ ಶರೀರೇ' ಕಾ. ೧-೨-೧೮

ಈ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಸಾಯುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಇವನು ಯಾವದೊಂದರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ, ಇವನಿಂದಲೂ ಯಾರೂ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇವನು ಅಜನು, ನಿತ್ಯನು, ಶಾಶ್ವತನು, ಪುರಾಣನು, ಶರೀರವು ಹತವಾದರೂ ಹತನಾಗುವದಿಲ್ಲ. 'ಸ ವಾ ಏಷ ಮಹಾನಜ ಆತ್ಮಾಽಜರೋಽಮರೋಽಮೃತೋಽಭಯೋ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಬೃ. ೪-೪-೨೫) ಆ ಈ ಜೀವನೇ ಮಹಾಂತನೂ ಅಜನೂ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನು; ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲದವನು, ಸಾವಿಲ್ಲದವನು, ಅಮೃತಸ್ವಭಾವನು, ಅಂಜಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವು-ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಈ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನೂ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದು ಸಾರುವ ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಹಲವು ಇರುತ್ತವೆ.

ಮಣ್ಣೇ ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜಗತ್ತಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ಅಪ್ಪ, ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಣ್ಣುಮುದ್ದೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾಗಿರುವದನ್ನೆಲ್ಲ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದೋ, ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಬರಿಯ ಮಾತಿನಿಂದಾಗಿರುವ ಹೆಸರುಮಾತ್ರವೋ, ಮಣ್ಣೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವೋ' (ಛಾಂ. ೬-೧-೧)-ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯೆಂದೇ ಹೇಳಿ 'ಮಣ್ಣೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವು'-ಎಂದು ಕಾರಣವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಹೀಗೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿಯೂ ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು, ಅನ್ನ- ಎಂಬ ಭೂತಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದಬಳಿಕ ಅವುಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಬೆಂಕಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ತೇಜಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಇಲ್ಲ-ಎಂಬುದನ್ನು 'ಅಗ್ನಿಯ ಅಗ್ನಿತ್ವವು ಹೋಯಿತು. ಕಾರ್ಯವು ವಾಕ್ಕಿನಿಂದಾಗಿರುವ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ, ಆ ಅಗ್ನಿಯು ಮೂರು ರೂಪಗಳೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವು' (ಛಾಂ. ೬-೪-೧)- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ತೀರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಐತದಾತ್ಮ್ಯಮಿದಂ ಸರ್ವಂ ತತ್ಸತ್ಯಮ್' (ಛಾಂ. ೬-೮-೭, ಇದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು, ಇದೇ ಸತ್ಯವು)-ಎಂದು ಪರಮಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸತ್ಯವು ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಹೀಗೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತಗಳು ಆತ್ಮಮಾಯೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ' (೩-೧೦)-

ಎಂದೂ ಘಟಾಕಾಶಗಳು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದು, ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು-ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆಯೇ ಜೀವರುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೂ ಭೇದಾದಿಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು-ಎಂದೂ (೩-೯) ನಾವು ಹೇಳಿರುವದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದೇ ಆಯಿತು.

ಹಾಗಾದರೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ ; ಮತ್ತೇತಕ್ಕೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಬರೆದಿದೆ ?-ಎಂದರೆ, ಜೀವದೇಹಾದಿಸಂಘಾತದಸೃಷ್ಟಿಯು ಮಿಥ್ಯಾಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಈಗಲಾದರೋ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ.

ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ, ಅವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿವೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ?-ಎಂದರೆ, ಅದನ್ನು ಈಗ ವಿವರಿಸುವೆವು. ಮಣ್ಣು, ಲೋಹ, ಬೆಂಕಿಯ ಕಿಡಿ-ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಆ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕಾರವೆಲ್ಲವೂ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರ ಐಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸುವ ಉಪಾಯವೇ. ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಾರ್ಯವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿಮಾತ್ರವೇ ಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆಯೆಂದೂ ಆಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿ 'ಅದೇ ಸತ್ಯವು' ಎಂದು ಕಾರಣದ ಸತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿದ ಬಳಿಕ 'ಅದೇ ಆತ್ಮನು, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ' ಎಂದು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಜೀವನು ಪರಮಾತ್ಮನೆಂದೇ ಹೇಳಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜೀವರು ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ-ಎಂಬುದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೊಂದು ಸಾಧನವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಈಗ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಮುಂದೆ ಬೇರೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರತಕ್ಕದ್ದೆಂದೂ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು ; ಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ 'ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ' ಎಂದು ಈಗಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆಯೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬರುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ' ಎಂದು ಈಗಲೇ ಆಗಿರುವೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಬರುವಂತೆ ಶ್ರುತಿಯು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿವಾಕ್ಯವು ಜೀವನೂ ಪರಮಾತ್ಮನೂ ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹಿಡಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಉಪಾಯವೇ ಹೊರತು ಜೀವರುಗಳಿಗೆ

ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಅವರು ಅನೇಕರೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಅದುಬಂದಿಲ್ಲ –ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಒಂದೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಉಪಾಯಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದ ರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ದೋಷವು ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯದ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಸುರೇಶ್ವರಾ ಚಾರ್ಯರು :

ಪ್ರಕ್ರಿಯಾನಿಯತೋ ನಾಸ್ತಿ ಪುಂವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಪ್ರಧಾನತಃ |
ಪ್ರತಿಶ್ರುತಿವಿಗೀತಿಶ್ಚ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಣಾಂ ಸಮೀಕ್ಷ್ಯತೇ ||
ಯಯಾ ಯಯಾ ಭವೇತ್ ಪುಂಸಾಂ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಃ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನಿ |
ಸಾ ಸೈವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೇಹ ಸ್ಯಾತ್ ಸಾಧ್ವೀ ಸಾ ಚಾನವಸ್ಥಿತಾ ||

ಬೃ. ವಾ. ೧–೪–೪೦೧, ೪೦೨.

ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕಾರವು ಒಂದೇ ಬಗೆಯೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಧಕರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಶ್ರುತಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಒಂದೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವಯಾವ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಆಗಬಹುದೋ ಆಯಾ ಪ್ರಕಾರವೇ ಈ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಸರಿ ; ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇಂಥದ್ದೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ– ಎಂಬುದು ವಾರ್ತಿಕಗಳ ಅರ್ಥ.

ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಶ್ರುತಿಯೂ ಇರುವದುಂಟು

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ ಬರಬಹುದು ; ಶ್ರುತಿಯು ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಯನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ? ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದೆಲ್ಲ ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುವ ದಿಲ್ಲವೆ ? ಅದೂ ಆಗಲಿ !–ಎಂದರೆ ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಅಪ್ರಮಾಣ ವೆಂದು ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ದೋಷವು ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :-ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವೇನೆಂದರೆ, ಹೀಗಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ತನಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದೂ ಉಂಟು. ಎಲ್ಲಿ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹತ್ತಿರವೇ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಫಲವನ್ನೂ ಹೇಳದೆ ಇದ್ದರೆ ಸಫಲಶ್ರುತಿಗೆ ಅಫಲವಾಸವು ಅಂಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ-ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯದಿಂದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಬೇಕು. ಆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಗೆ ಯಾವ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೂ ಬಂದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದುಂಟೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವೂ ಇದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಸಂವಾದವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಭಾಗವೊಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿರುವ ಕಥೆ ಹೀಗಿದೆ : ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಅಸುರರನ್ನು ಉದ್ಗೀಥದಿಂದ ಸೋಲಿಸೋಣವೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಅವರು ವಾಕ್ಕೇ ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಉದ್ಗಾನಮಾಡಿರೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡರು. ಆ ವಾಗಾದಿಗಳು ಉದ್ಗಾನಮಾಡುವಾಗ ಅಸುರರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಶುಭವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗವುಳ್ಳವಾದವು. ಹೇಗೆಂದರೆ ವಾಗಿಂದ್ರಿಯವು ಉದ್ಗೀಥವನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ವಾಕ್ಕಿನಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೇನೋ ಮಿಕ್ಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿತು ; ಆದರೆ ಒಳ್ಳೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಾರಣೆಮಾಡುವದೆಂಬ ಶುಭಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ 'ಇದು ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿತು. ಹೀಗೆಯೇ ಅಸುರರು ಮಿಕ್ಕ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ಪಾಪವನ್ನು ಅಂಟಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವೂ ಒಂದೊಂದು ಅಸಾಧಾರಣಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳವಾದವು. ಹೀಗೆ ವಾಗಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪಾಪದ ಲೇಪವುಳ್ಳವಾದ್ದರಿಂದ ಉದ್ಗಾನವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಲಾರವೆಂದು ಅವನ್ನು ಉಪಾಸ್ಯವಲ್ಲ-ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಾಣನನ್ನು ಉದ್ಗಾನಮಾಡೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡರು. ಅಸುರರು ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣಕ್ಕೂ ಪಾಪವನ್ನು ಅಂಟಿಸೋಣವೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಾಗದೆ ಕೊನೆಗೆ ತಾವೇ ನಷ್ಟರಾದರು. ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣನು ಶುದ್ಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾದ್ದರಿಂದ ಆತನನ್ನೇ ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು-ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಪಾಪ್ಮಾಸಂಗವಾಗಲಿ ಪ್ರಾಣಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಸಂವಾದವು ನಡೆಯಿ

ತೆಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಾಗಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆಯೆಂದೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :– ನೀವು ಹೇಳಿದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿಯು ಶ್ರುತಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿಯೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಾಗಾದಿಗಳೆಂದರೆ ವಾಗಾದ್ಯಭಿಮಾನವುಳ್ಳ ದೇವತೆಗಳೇ ಎಂದು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಂವಾದವೂ ಆಯಿತು ; ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಾಣನೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ದೇವತೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡರು– ಎಂದೇಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು ? ಆ ಶ್ರುತಿಯು ಯಾವ ಭಾಗಕ್ಕೂ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :– ಹಾಗಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಸಂವಾದವು ಎಲ್ಲಾ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣಸಂವಾದವು ಪರ ಮಾರ್ಥವೇ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಸಂವಾ ದವು ಬಂದಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳಿರಬೇಕಾ ಗಿತ್ತು ; ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿರುವ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ವಾಗಾದಿಗಳು ಉದ್ಗೀಥಕರ್ತೃಗಳು; ಅವೇ ಉದ್ಗಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದವೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿದೆ ; ಆದರೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಉದ್ಗೀಥದ ಅವಯವ ವಾದ ಓಂಕಾರವು–ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ (ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ) ಪ್ರಾಣಸಂವಾದವನ್ನು ಬೇರೆ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೇ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ : ವಾಗಾದಿಪ್ರಾಣಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಶ್ರೇಷ್ಠನು ?– ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆಂದು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಬಳಿಗೆ ಹೋದವಂತೆ ; ಪ್ರಜಾಪತಿಯು 'ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋದರೆ ಅದು ಅಮಂಗಲವಾಗಿ ತೋರುವದೋ ಅವನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನು' ಎಂದು ಹೇಳಿದನಂತೆ. ಅದರಂತೆ ಪ್ರಾಣಗಳು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಗಲಿದರೂ ಶರೀರವು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಇತ್ತು ; ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಾಣವು ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡು ವದರೊಳಗೆ ಜಾತಿಯಕುದುರೆಯು ಕಾಲುಕೀಳುತ್ತಲೂ ಕಾಲಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಹಗ್ಗ ಗಳ ಗೂಟಗಳೂ ಕೀಳುವಂತೆ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನ

ದಿಂದ ಏಳುವಂತೆ ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಶ್ರೈಷ್ಠ್ಯವನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಟ್ಟನು -ಎಂದು ಕಥೆಯುಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬೇರೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಸಂವಾದವಾದಂತೆ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶರೀರವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ-ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಸಂವಾದವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಐತರೇಯದಲ್ಲಿಯೂ ಎಂದರೆ ಯಾರು ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟದ್ದರೆ ಶರೀರವು ಬಿದ್ದು ಹೋಗುವದೋ, ಯಾವನು ಮತ್ತೆ ಶರೀರವನ್ನು ಹೊಕ್ಕರೆ ಅದು ಎದ್ದುನಿಲ್ಲುವದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥವಾಗುವದೋ ಅವನೇ ಪ್ರಾಣಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠನು-ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದವು ನಡೆದಿದೆ. ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದವಾಯಿತೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಒಂದೊಂದು ಕಡೆಯುಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುವಂತೆಯೇ, ವಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತೆಂಬ ವಿಷಯುವಲ್ಲಿಯೂ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾಗವನ್ನು ವಹಿಸಿದ ವಾಗಾದಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೀತಿಯಿಂದ ವರ್ಣಿಸಿರುವದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದುಗಡೆಯಿಲ್ಲ

ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ವೇದದ ಶಾಖೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹೊಂದುಗಡೆಯಿಲ್ಲದ ಈ ಕಥೆಯು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿನಿವೇಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳ ವಿಷಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವನ್ನು ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯುಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು (ಅಗ್ನಿಯನ್ನು) ಮೊದಲುಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದೆ ; ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸದೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗೆ ಮತ್ತೆಯಾವ ಫಲವೂ ಇಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಶಂಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು :- ಸೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದೇ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಾಣಸಂವಾದಗಳೂ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕಾರಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ

ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಆಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುವಾಗ, ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೇಲೆ ಏತಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದೋಷವನ್ನು ಹೊರಿಸಬೇಕು ?– ಎಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ತೋರಬಹುದು.

ಇದು ಸರಿಯಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದವು ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ದೋಷವು ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದವರಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಪ್ರಾಣನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನು ಎಂಬುದೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕ ಕಥಾಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಣನು ಶ್ರೇಷ್ಠನು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಾಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಆ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕವಾದ ಆತ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಆ ಶ್ರುತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಿ ಕೊನೆಗೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಗುರಿಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೂಟಸ್ಥನಾದ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಅಭಯ, ಶಾಶ್ವತವಾದ ಸುಖ–ಮುಂತಾದ ಫಲವಾಗುವವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರುತಿಯ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಫಲರಹಿತವಾದ ಶ್ರುತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ–ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗಳು ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳ ಅಂಗವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :– ಪ್ರಾಣಸಂವಾದದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ 'ಹೀಗೆ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬುದೇ ಆಶಯವೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು ?

(ಉತ್ತರ) :– ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಗಳು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಪೈಪೋಟಿಯಿಂದ ಕಲಹಮಾಡಿದವು–ಎಂದು ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಯಾವ ಇಷ್ಟಫಲವೂ ಆಗಲಾರದು. ಇದರಂತೆ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವದರಿಂದಲೂ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮಾದಿಗಳುಂಟಾಗುವವೆಂದು ಅನಿಷ್ಟ

ಫಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಫಲವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿದೆ. ಪ್ರಾಣಕಲಹವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿದರೆ ಕಲಹವೇ ಫಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾದೀತು ! ಅದು ಯಾರಿಗೂ ಇಷ್ಟಫಲವಾಗಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಫಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಿದೆ :

"ಅನ್ನೇನ ಸೋಮ್ಯ ಶುಂಗೇನಾಪೋಮೂಲಮನ್ವಿಚ್ಛ ಅದ್ಭಿಃ ಸೋಮ್ಯ ಶುಂಗೇನ ತೇಜೋಮೂಲಮನ್ವಿಚ್ಛ ತೇಜಸಾ ಸೋಮ್ಯ ಶುಂಗೇನ ಸನ್ಮೂಲಮನ್ವಿಚ್ಛ ॥ "ಕೇಳಿದೆನಯ್ಯ, ಅನ್ನವೆಂಬ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ನೀರೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅರಿತುಕೊ ; ನೀರೆಂಬ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಬೆಂಕಿಯೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಯ್ಯ, ಬೆಂಕಿ ಎಂಬ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಇರವು ಎಂಬ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಯ್ಯ' (ಛಾಂ. ೬-೮-೪), (ಇದು ಶ್ರುತಿಯ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥ). ಪೃಥಿವಿಗೆ ಅಪ್ಪು, ಅಪ್ಪಿಗೆ ತೇಜಸ್ಸು, ತೇಜಸ್ಸಿಗೆ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮ-ಹೀಗೆ ಕಾರಣದಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಕಾರಣವನ್ನು ಅರಿತುಕೊ-ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ-ಎಂಬ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು-ಎಂಬುದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಆತ್ಮೈಕತ್ವಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಹೊರತು ಶ್ರುತಿಗೆ ಕಾರ್ಯಸತ್ಯತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ-ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಯಿತು.

ಆಶ್ರಮಾಸ್ತ್ರಿವಿಧಾ ಹೀನಮಧ್ಯಮೋತ್ಕೃಷ್ಟದೃಷ್ಟಯಃ ।
ಉಪಾಸನೋಪದಿಷ್ಟೇಯಂ ತದರ್ಥಮನುಕಮ್ಪಯಾ ॥೧೬॥

೧೬. ಹೀನ, ಮಧ್ಯಮ, ಉತ್ಕೃಷ್ಟ-ಎಂಬ ; ಬೇರೆಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಆಶ್ರಮಿಗಳು ಮೂರು ಬಗೆ. ಈ ಉಪಾಸನೆಯು ಅವರಿಗೋಸ್ಕರ ಕನಿಕರದಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕರ್ಮೋಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಗತಿ

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿ-ಎಂಬುದೇ ನಿಜವಾದರೆ

'ಎಲೈ, ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಅವನನ್ನೇ ಶ್ರವಣಮಾಡಬೇಕು, ಮನನಮಾಡಬೇಕು, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನಮಾಡಬೇಕು' (ಬೃ. ೨-೪-೫), 'ಅಪಹತ ಪಾಪ್ಮನಾದ ಆತ್ಮನಿದಾನಷ್ಟೆ, ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು, ಅವನನ್ನೇ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು' (ಛಾಂ. ೮-೭-೧). 'ಅವನು ಹೀಗೆಂದು ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು' (ಛಾಂ. ೩-೧೪-೧), 'ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು' (ಬೃ. ೪-೧-೭)-ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದೇಕೆ? 'ಜೀವವಿರುವವರೆಗೂ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಹೋಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು'-ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದೇಕೆ ? ಇದಕ್ಕೆ (೧೪ನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಈ ಒಂದು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳ ಬಹುದು. ಭವಿಷ್ಯದ್ವೃತ್ತಿಯಿಂದ-ಮುಂದೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುವದು ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರ ಭೇದವನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದ ಭೇದವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಉಪಾ ಸನೆಯನ್ನೂ ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿರುವದೇಕೆ ?-ಎಂಬುದು ಈಗಿನ ಶಂಕೆ. ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ವಿಧಿಸುವದರ ಬದಲಾಗಿ ನೇರಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಜಾದ್ವಯತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಏತಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶಿಸ ಬಾರದು ?-ಎಂಬುದೇ ಈಗ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯ,

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು : ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು', 'ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು', 'ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು'- ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿವೆಯೇ ಹೊರತು 'ಅವನು ಹೀಗೆಂದು ಕ್ರತುವನ್ನು (ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು) ಮಾಡಬೇಕು'-ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವಂತೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಾಗುವ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ನೂ ವಿಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರವಣ, ಮನನ-ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ, ಅಥವಾ 'ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ'ವೆಂಬ ಧ್ಯಾನ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಆತ್ಮ ನೊಬ್ಬನೇ ಇದಾನೆ ಎಂಬುದೇ ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ ಈ ಸಾಧನಗಳನ್ನಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ ವಿಧಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು? ಈ ಶಂಕೆಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದಿರುತ್ತದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ : ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾದವರು ಮಂದ, ಮಧ್ಯಮ, ಉತ್ತಮ-ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಭೇದಗಳುಳ್ಳವರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವರ್ಣ ಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಆಶ್ರಮದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ; ಎಲ್ಲ

ರೂ ಉತ್ತಮದೃಷ್ಟಿಯುವರೇ ಆಗಿ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾದ ಉತ್ತಮಾ ಶ್ರಮದವರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮಂದದೃಷ್ಟಿಯುವರು ಎಂದರೆ ಮನುಷ್ಯಲೋಕ ದಲ್ಲಿಯೂ ಪಿತೃಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯು ಬೇಕೆಂದು ಹವಣಿಸುವವರು; ಅವರಿಗೆ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಮದೃಷ್ಟಿಯುವರು ಎಂದರೆ ದೇವಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತಿಯ ದ್ವಾರದಿಂದ ಆತ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಬಯಸುವವರು; ಅಂಥವರಿಗೆ ಅದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟಫಲವೂ-ಎಂದರೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ದೊರಕುವ ಫಲವೂ-ಇರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲೋಕಾಂತರದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಫಲ ವುಳ್ಳ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿರುವವರನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಮಧ್ಯಮದೃಷ್ಟಿ ಯುಳ್ಳವರು' ಎಂದು ಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯಾರು ಜನ್ಮರಹಿತವೂ ಅದ್ವಿತೀಯವೂ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಅರ್ಹತೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವನು ಉತ್ಕೃಷ್ಟದೃಷ್ಟಿ ಯುಳ್ಳ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಈ ಮನುಷ್ಯಲೋಕವು ಪುತ್ರನಿಂದಲೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನದಿಂದ ಅದು ಸಿಕ್ಕ ಲಾರದು; ಕರ್ಮದಿಂದ ಪಿತೃಲೋಕವೂ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ದೇವಲೋಕವೂ ದೊರೆ ಯುವವು' (ಬೃ. ೧-೪-೧೬)-ಎಂದು ಆಯಾ ಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆಯುವವರಿಗೆ ಆಯಾ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಆತ್ಮೇತ್ಯೇವೋಪಾಸೀತ' (ಆತ್ಮನೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು, ಬೃ. ೧-೪-೭), 'ಅವನನ್ನೇ ಹುಡುಕ ಬೇಕು' ಅವನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' (ಛಾಂ. ೮-೭-೧)-ಎಂದು ಮುಂತಾ ಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವಿಷಯದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳ ಆಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ ಯಾದರೂ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಬಯಸುವ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಡೆಗೆ ತಿರುಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೆ ಅವನ್ನು ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ. ಯಾರು ತಾವೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವ ವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆಂದು ಪ್ರವರ್ತಿಸುವರೋ, ಅಥವಾ ಯಾರು ಈ ವಿಧಿರೂಪದ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುವರೋ, ಅಂಥ ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಅಯ- ಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಬೃ. ೨-೫-೧೯ ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವು), 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಆ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ)-ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೋಸ್ಕರವೂ ಅಲ್ಪಮತಿಗಳಾದ

ಕೊನೆಯ ಹಂತದ ಚಿತ್ತದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೋಸ್ಕರವೂ ಆಗಿದೆ, ಉತ್ತಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೇಕೆ ಶ್ರೋತೃಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನ, ಉಪಾಸನೆ, ಕರ್ಮ–ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಎಂದು ಉಪದೇಶಮಾಡಬೇಕು ? ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಏಕೆ ಉಪದೇಶಿಸಬಾರದು ?

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಶ್ರೋತೃಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅವರವರ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಂತಸ್ತಿನ ಚಿತ್ತದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರುತಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ; ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಉತ್ತಮವಾದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೇ ಬರಲಿ !–ಎಂಬುದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಗುರಿ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆ ಜ್ಞಾನವು ತಟ್ಟನೆ ಹತ್ತುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮಂದಮಧ್ಯಮದೃಷ್ಟಿಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಗಳು ನಾನಾವಿಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರವರ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ, ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ದ್ವೈತವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೂ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಬಹಿರ್ಮುಖರಾಗಿರುವ ಕಾಮಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಕಾಮ್ಯಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಾಗುವ ಫಲಗಳನ್ನು ಬಯಸುವವರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಆಯಾ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ನಿತ್ಯ ನೈಮಿತ್ತಿಕಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಅಂತರ್ಮುಖರಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಫಲಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿರುವರೋ ಅವರವರಿಗೆ ಆಯಾ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಪಿತೃಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ವಿರಕ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ದೇವಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಗೆಯ ಫಲಾಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಇರುವದರಿಂದ ಅವರವರ ವಾಸನೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳನ್ನೋ ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನೋ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಉಪದೇಸಿಸಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇನೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಭೇದವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಕರ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನಾ

ಗಲಿ ಅದು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲವಿಭಾಗವು ಪರಮಾರ್ಥ ವೆಂದೇನೂ ಅದು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ; ಆಯಾ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಕರ್ಮವು ಉಪಾಯವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಉಪದೇಶಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದು ಉಪದೇಶಿಸುವ ಸಾಧ್ಯಸಾಧನಸಂಬಂಧವು ನಿಯತವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಾಗಲಿ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಸಾಧಕರನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಬಿಡಬೇಕೆಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಜ್ಞಾನಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿಂದಿಸುತ್ತಿರುವದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. **"ಯೋ ವಾ ಏತದಕ್ಷರಂ ಗಾರ್ಗ್ಯವಿದಿತ್ವಾಽಸ್ಮಿಂಲ್ಲೋಕೇ ಜುಹೋತಿ ಯಜತೇ ತಪಸ್ತಪ್ಯತೇ ಬಹೂನಿ ವರ್ಷಸಹಸ್ರಾಣ್ಯಂತವದೇವಾಸ್ಯ ತದ್ಭವತಿ"** "ಎಲೌ ಗಾರ್ಗಿಯೆ, ಯಾವನು ಈ ಅಕ್ಷರವೆಂಬ ಪರಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳದೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕಸಹಸ್ರವರ್ಷಗಳವರೆಗೂ ಹೋಮಮಾಡು ವನೋ, ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವನೋ, ತಪಸ್ಸುಮಾಡುವನೋ ಅದುಕೂಡ ಕೊನೆಗಾಣುವದೇ ಆಗುವದು" (ಬೃ. ೩-೮-೧೦); **ಏತಚ್ಛ್ರೇಯೋ ಯೇಽಭಿನಂದಂತಿ ಮೂಢಾ ಜರಾಮೃತ್ಯುಂ ತೇ ಪುನರೇವಾಪಿಯಂತಿ॥** 'ಈ ಕರ್ಮವೇ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ಯಾವ ಮೂಢರು ಇದನ್ನೇ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಿ ರುವರೋ ಅವರು ಮತ್ತೂ ಮುಪ್ಪುಸಾವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವರು' (ಮುಂ. ೧-೨-೭); **"ಯನ್ಮನಸಾ ನ ಮನುತೇ ಯೇನಾಹುರ್ಮನೋ ಮತಮ್। ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ತ್ವಂ ವಿದ್ಧಿ ನೇದಂ ಯದಿದಮುಪಾಸತೇ"** 'ಯಾವದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮನನಮಾಡುವದಾಗಲಾರದೋ, ಆದರೆ ಯಾವದು ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಅರಿಯುವದೆನ್ನುವರೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿದು ಕೊ. ಇದು ಎಂದು ಯಾವದನ್ನು (ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು) ಉಪಾ ಸನೆಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ' (ಕೇ. ೬); **'ನೈತಾವತಾ ವಿದಿತಂ ಭವತಿ'** 'ಈ ಆದಿತ್ಯಪುರುಷನನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ' (ಬೃ. ೨-೧ತೆ೧೪)- ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಇದಲ್ಲದೆ ಕರ್ಮವೂ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವೇದಾಂತವಚನದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. **"ತಮೇತಂ ವೇದಾನುವಚನೇನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾ ವಿವಿದಿಷಂತಿ ಯಜ್ಞೇನ ದಾನೇನ ತಪಸಾ ಅನಾಶಕೇನ"** "ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ವೇದಾಧ್ಯಯನದಿಂದ ಲೂ ಯಜ್ಞದಿಂದಲೂ ದಾನದಿಂದಲೂ ಅನಶನರೂಪವಾದ ತಪಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆ' (ಬೃ. ೪-೪-೨೨);

'ಸರ್ವೇ ವೇದಾ ಯತ್ಪದಮಾಮನಂತಿ ತಪಾಂಸಿ ಸರ್ವಾಣಿ ಚ ಯದ್ವದಂತಿ। ಯದಿಚ್ಛಂತೋ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಂ ಚರಂತಿ ತತ್ತೇ ಪದಂ ಸಂಗ್ರಹೇಣ ಬ್ರವೀಮಿ' 'ಎಲೈ ನಚಿಕೇತನೆ, ವೇದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಯಾವ ಸ್ಥಾನ ವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಿವೆಯೋ ತಪಸ್ಸುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಯಾವದನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಗುರಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಯಾವದನ್ನು ಅರಿಯಲಿಚ್ಛಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಚರ್ಯವನ್ನು ಆಚರಿಸುವರೋ ಆ ಪರಮಪದವನ್ನು ನಿನಗೆ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳುವೆನು' (ಕ. ೧-೨-೧೫); 'ಯಃ ಪುನರೇತಂ ತ್ರಿಮಾತ್ರೇಣೋ ಮಿತ್ಯೇತೇನೈವಾಕ್ಷರೇಣಾ ಪರಂ ಪುರುಷಮಭಿಧ್ಯಾಯೀತ.............. ಪರಾತ್ಪರಂ ಪುರಿಶಯಂ ಪುರುಷಮೀಕ್ಷತೇ' 'ಇನ್ನು ಯಾವನಾದರೆ ಮೂರೂ ಮಾತ್ರೆಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಓಂಕಾರದಿಂದ ಈ ಪುರದಲ್ಲಿರುವ ಪರಮ ಪುರುಷನನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವನೋ...............(ಅವನು) ಪರಾತ್ಪರನಾದ ಸರ್ವಶರೀರದಲ್ಲೂ ಇರುವ ಪುರುಷನನ್ನೇ ಕಾಣುವನು' (ಪ್ರ. ೫-೫); " ಉಕ್ತೋಪನಿಷತ್ಕ ಇತೋ ವಿಮುಚ್ಯಮಾನಃ ಕ್ವ ಗಮಿಷ್ಯಸಿ" 'ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ನೀನು ಯಾವ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವೆ ?' (ಬೃ. ೪-೨-೨)- ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೀಗೆ ಕರ್ಮಗಳೂ ಉಪಾಸನೆಗಳೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿರುವವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳು ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಅಂತ ರ್ಮುಖತ್ವವು ಬರುವದರ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಪರ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಮೂಲಕ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ; ನಿದಿಧ್ಯಾಸನರೂಪವಾಗಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗಳೊ, ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೇ ನೇರಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಬಂದ ಮೇಲಂತೂ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಾದಿ ಅನಾತ್ಮವೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯಾಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಕರ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವದೇಇಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಜೀವೇಶ್ವರತಾದಾತ್ಮ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ಶ್ರುತಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುರಿ ; ಈಗಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆಯು ಬರಲೆಂದು ಕನಿಕರದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಕರ್ಮವನ್ನೋ ಉಪಾಸನೆ ಯನ್ನೋ ಅವರವರ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದೇ ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

೫. ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೂ ದ್ವೈತದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ

ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವ್ಯವಸ್ಥಾಸು ದ್ವೈತಿನೋ ನಿಶ್ಚಿತಾ ದೃಢಮ್ ।
ಪರಸ್ಪರಂ ವಿರುಧ್ಯನ್ತೇ ತೈರಯಂ ನ ವಿರುಧ್ಯತೇ ॥೧೭॥

೧೭. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವೈತಿಗಳು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ವಿರುದ್ಧರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅವರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ದ್ವೈತದರ್ಶನವು ಸರಿಯಾದ ದರ್ಶನವಲ್ಲ

(ಆಕ್ಷೇಪ) : ಕರ್ಮಗಳೂ ಉಪಾಸನೆಗಳೂ ಮಂದಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಗೆ ಮುಖ್ಯತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ಎಂದೇ ಆಗಲಿ ; ಆದರೆ ಈ ದರ್ಶನವು ಮಿಕ್ಕ ದ್ವೈತಿಗಳ ಮತಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದೇನೂ ಇಷ್ಟರಿಂದ ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಪಿಲರು, ಕಣಾದರು-ಮುಂತಾದವರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ದ್ವೈತದರ್ಶನಗಳು 'ಇದೇ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ' ಎಂದಲ್ಲವೆ, ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಶ್ರೋತೃಗಳ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಯುಕ್ತಿಗೂ ಅದ್ವೈತವೇ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈವರೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳು ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನಗಳೇ ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯಾದಿದರ್ಶನಗಳು ಯುಕ್ತಿಬಾಹ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸೆಯ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ದ್ವೈತಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಹುಸಿತೋರಿಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ದ್ವೈತದರ್ಶನಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಈ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಶಂಕಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

ದ್ವೈತದರ್ಶನಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲ, ಅವು ಸರಿಯಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರು

ವದು ; ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಅವು ಸರಿಯಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಕಪಿಲ, ಕಣಾದ-ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾತೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆ : ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಇದು ಪರಮಾರ್ಥವೆನಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಆಗಲಾರದು ಎಂಬುದೊಂದು ನಿಯಮ. ಇದೇ ಪರಮಾರ್ಥವು, ಇನ್ನೊಂದಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ನಿಯಮ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಪಿಲರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ ; ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಅನಂತ ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಭೋಗವನ್ನೂ ಮೋಕ್ಷವನ್ನೂ ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತತ್ತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅದೇ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವು. ಇನ್ನು ಕಣಾದರ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ವೈಶೇಷಿಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವದೇನೆಂದರೆ ; ಪರಮಾಣುಗಳೇ ಅನೇಕನೂಲುಗಳು ಸೇರಿ ಬಟ್ಟೆಯಾಗುವಂತೆ ದ್ವ್ಯಣುಕಾದಿಕಾರ್ಯಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ-ಎನ್ನುವರು. ಈ ವೈಶೇಷಿಕರು ಸಾಂಖ್ಯರು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ ; ಆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ (ಮೊದಲು ಕಾರಣರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದದ್ದೇ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವದೆಂಬ ವಾದ)ವನ್ನು ಇವರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಬುದ್ಧನ ಶಿಷ್ಯರಾಗಿರುವವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಐದು ಸ್ಕಂಧಗಳು, ಹನ್ನೆರಡು ಆಯತನಗಳು, ಹದಿನೆಂಟು ಧಾತುಗಳು, ಹೊರಗಿರುವ ಅಧಿಭೌತಿಕಪದಾರ್ಥಗಳು, ಒಳಗಿರುವ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಪದಾರ್ಥಗಳು- ಇವೆಲ್ಲ ಮೂರೂ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತಾವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಪರಮಾಣುವಾದವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಕಣಾದರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಭೋಕ್ತೃವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನಾಗಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನಾಗಲಿ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಬೌದ್ಧರು ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು. ವಿಜ್ಞಾನಸಂತಾನದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಸಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂಬುದು ಅವರ ಮತ. ಇನ್ನು ಅರ್ಹತ(ಜೈನ)ರು ಜೀವ, ಅಜೀವ- ಎಂದು ಎರಡೇ ಪದಾರ್ಥಗಳು ; ಇವೇ ಬಗೆಬಗೆಯ ರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ-ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಯಾದ್ವಾದ (ಹೀಗೂ ಆಗಬಹುದು ಎಂಬ ವಾದ)ವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವು ಹೀಗೇ ಎಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವು ಸಲ್ಲದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜೀವಾತ್ಮನು ಶರೀರಪರಿಮಾಣದವನು, ಸಂಕೋಚವಾಗುವ ಮತ್ತು

ವಿಕಾಸವಾಗುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಎಂಬುದು ಇವರ ಮತ. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಸಿದ್ಧಾಂತಪ್ರಕಾರಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ಇದೇ ತತ್ತ್ವವು, ಮತ್ತೊಂದಿಲ್ಲ; ಹೀಗೆಯೇ ಈ ತತ್ತ್ವವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು– ಎಂದು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರಾಗಿ, ಮಿಕ್ಕವರು ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದವರೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಆಗದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ನಿಂತಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ದ್ವೈತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ವಿರೋಧದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಈ ವೈದಿಕವಾದ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವು ಅವರು ಯಾರಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಒಟ್ಟುಶರೀರದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವಿರುವಾತನಿಗೆ ತನ್ನ ಕೈ, ಕಾಲು–ಮುಂತಾದ ಅವಯವಗಳೊಡನೆ ವಿರೋಧವಿರಲಾರದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರೂ 'ಅವರೂ ನಮ್ಮವರು' ಎಂದೇ ಅದ್ವೈತಿಯು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದೆ ಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದೇ ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶನವು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು 'ಅದ್ವಯತ್ವ'ವೇ ಶಿವವು (೨–೩೩) ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೂ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು ; ಅದನ್ನೇ ಈಗ ಉಪಪತ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದೆ.

ಅದ್ವೈತಂ ಪರಮಾರ್ಥೋ ಹಿ ದ್ವೈತಂ ತದ್ಭೇದ ಉಚ್ಯತೇ ।
ತೇಷಾಮುಭಯಥಾ ದ್ವೈತಂ ತೇನಾಯಂ ನ ವಿರುಧ್ಯತೇ ॥೧೮॥

೧೮. ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತವು ಪರಮಾರ್ಥವು ; ದ್ವೈತವು ಅದರ ಭೇದವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ದ್ವೈತವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

ಅಪರಮಾರ್ಥವಾದ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಅದ್ವೈತವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಲಾರದು

ಈ ಅದ್ವೈತವು ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?– ಎಂದರೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತವು ಪರಮಾರ್ಥವು, ದ್ವೈತವು ಆ ಅದ್ವೈತದ

ಭೇದವು ಎಂದರೆ ಅದರ ಕಾರ್ಯವು. ಮರದಬೇರಿಗೆ ಮರ, ಕೊಂಬೆಗಳು-ಮುಂತಾದವು ಹೇಗೆ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವವೋ ಹಾಗೆ ದ್ವೈತಪ್ರಕಾರಗಳು ಅದ್ವೈತದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀದೇಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ..........ತದೈಕ್ಷತ ಬಹು ಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯೇತಿ ತತ್ತೇಜೋಽಸೃಜತ' 'ಎಲಯ್ಯ, ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಮೊದಲಿದ್ದಿತು. ಅದು 'ಬಹುವಾಗುವೆನು, ನಾನೇ ದ್ವೈತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವೆನು' ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸಿ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು." (ಛಾಂ. ೬-೨-೨, ೩) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯರೂಪವಾಗಿರುವ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತೇಜಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದ ದ್ವೈತವಾಗಿ ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. "ಸನ್ಮೂಲಾಃ ಸೋಮ್ಯೇಮಾಃ ಸರ್ವಾಃ ಸದಾಯತನಾಃ ಸಂಪ್ರತಿಷ್ಠಾಃ" (ಛಾಂ. ೬-೮-೬) ಎಲಯ್ಯ, ಈ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸತ್ತೇ ಮೂಲವು, ಸತ್ತೇ ಆಶ್ರಯವು, ಸತ್ತೇ ಕೊನೆ- ಎಂದೂ ಶ್ರುತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದಾಗ ದ್ವೈತವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿರುವಾಗ ದ್ವೈತವು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಲನೆಯಿಂದ ಕಾಣುವ ದ್ವೈತವು ಹೇಗೆ ಅದ್ವೈತದ ಕಾರ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈಗ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ದ್ವೈತವೂ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದ ಅಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೂ ಇದು ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವದ ಕಾರ್ಯವೇ ಎಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅದ್ವೈತವು ಅಪರಮಾರ್ಥವಾದ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಆದರೆ ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೊ ಎಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ದ್ವೈತವೇ, ಅಪರಮಾರ್ಥವಾದದ್ದೆಂಬುದೂ ದ್ವೈತವೇ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ನಂಬಿರುವ ದ್ವೈತವು ಅವರು ಅಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಕಾಣಾದರು ಒಪ್ಪಿರುವ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ-ಕಾಣಾದರು ಒಪ್ಪಿರುವ ದ್ವೈತದರ್ಶನವು ಅವರು ಅಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಸಾರುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯರ ದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ದ್ವೈತಗಳೆರಡೂ ಸಮಾನಪಕ್ಷಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ-ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ದ್ವೈತಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ದರ್ಶನವೂ ದ್ವೈತವೇ, ಸಿದ್ಧಾಂತಪಕ್ಷದ ದರ್ಶನವೂ ದ್ವೈತವೇ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ದ್ವೈತದರ್ಶನಗಳು ಒಂದರ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ನಿಲ್ಲುವಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಭ್ರಾಂತರ ದರ್ಶನಗಳು-ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿರುವದೆಂಬುದು ಆಗಲಾರದು ;

30

ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೀಗೂ ಮಾಡಬಹುದು, ಹಾಗೂ ಮಾಡಬಹುದು–ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿರುವಂತೆ ವಸ್ತುವು ಹೀಗೂ ಇರಬಹುದು, ಹಾಗೂ ಇರಬಹುದು–ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದು. ದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರೊಬ್ಬರ ದರ್ಶನವನ್ನೂ ಮಿಕ್ಕ ದ್ವೈತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ದ್ವೈತಿಗಳ ದರ್ಶನಗಳೊಳಗೆ ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು–ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿತ್ತು ? ಇನ್ನು ಅದ್ವೈತವೋ, ಎಂದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯ ಅನುಭವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬೆಂಬಲವು ಅದಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ನಮ್ಮ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವು ಯಾವ ದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ದ್ವೈತದೃಷ್ಟಿಯು ಭ್ರಾಂತರ ದರ್ಶನವು, ಅದ್ವೈತ ದೃಷ್ಟಿಯು ಅಭ್ರಾಂತರದು–ಎಂದಾಗುವದರಿಂದ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತವು ಆ ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. 'ಇಂದ್ರೋ ಮಾಯಾಭಿಃ ಪುರುರೂಪ ಈಯತೇ' (ಬೃ. ೨-೫-೧೯) 'ಪರಮಾತ್ಮನು ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಂದ ಅನೇಕರೂಪನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ'–ಎಂಬರ್ಥದ, ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಹುರೂಪತ್ವವು ಅವಿದ್ಯಾಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಂದಾದದ್ದು ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಿದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎರಡನೆಯದು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಸುಷುಪ್ತ್ಯನುಭವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬೆಂಬಲವಿರುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ನ ತು ತದ್ ದ್ವಿತೀಯಮಸ್ತಿ ತತೋಽನ್ಯದ್ವಿಭಕ್ತಂ ಯತ್ಪಶ್ಯೇತ್' (ಬೃ. ೪-೩-೨೩) ಅಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಎರಡನೆಯದು ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆ ಇದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಕಾಣಬಹುದಾಗಿತ್ತು?–ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಮದಿಸಿದ ಆನೆಯಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಸವಾರಿಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಶೂರಯೋಧನು ತನ್ನ ಮುಂದೆ ಒಬ್ಬ ಹುಚ್ಚನು ಬಂದು 'ನಾನೂ ಆನೆಯಮೇಲೆ ಸವಾರಿಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ, ನಿನ್ನ ಆನೆಯನ್ನು ನನ್ನಕಡೆಗೆ ಬಿಡು' ಎಂದು ಕೂಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇವನು ಹುಚ್ಚನು– ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಅವನಕಡೆಗೆ ತನ್ನ ಆನೆಯನ್ನು ಬಿಡದೆಇರುತ್ತಾನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತಿರುವ ಜ್ಞಾನಿಯೂ ದ್ವೈತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಭ್ರಾಂತರು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವರೊಡನೆ ವಿವಾದವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಮುಂದುವರಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಅವನು ಅವರಿಗೂ ಆತ್ಮನೇ

ಅಲ್ಲವೆ ? ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಒಪ್ಪಿರುವ ಅದ್ವೈತವೆಂಬುದು ಆ ದ್ವೈತಿಗಳ ಮತಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷ :- ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳೇನೂ ದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲ. ಏಕೆಂನರೆ ಸದ್ವಾದ,ಅಸದ್ವಾದ- ಮುಂತಾದ ದ್ವೈತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು ಆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಇಂಥದ್ದೊಂದು ನಮ್ಮ ದರ್ಶನವು ಎಂದು ಯಾವದೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಅಪ್ಪಿ ಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವಯವಾದಿಗಳಾಗಿರುವ ಆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತವೂ ದ್ವೈತವಾದಗಳಿಗೆ ಅವಿರುದ್ಧವೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತದ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೇನು ?- ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಶಂಕಿಸಬಹುದು ಆದರೆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ-ಒಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಉತ್ಪನ್ನವಾದಂತೆ ತೋರುವದು- ಎಂಬ ವಾದದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಕೇವಲತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿಸ್ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕುವ ದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗೆ ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವದೆಂಬ ಬರಿಯ ತರ್ಕವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ತರ್ಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆಲ್ಲ ದ್ವೈತವೇ ಬೆಂಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ದ್ವೈತವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾರದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ತರ್ಕವೂ ನಿಃಸ್ವಭಾವವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತರ್ಕದಿಂದಲೇ ಸಾಧಿಸುವ ದಕ್ಕೆ ಹೊರಟವರಿಗೆ ದೋಷವು ಬೆನ್ನಂಟಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ-ಎಂಬುದು ಸ್ಫುಟವು ಇನ್ನು ಆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂಬುದು ಸಮಾಧಿರೂಪವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲ !- ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆ ಅನುಭವವು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ-ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವ ಅನು ಭವವಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ-ಶೂನ್ಯವಾದಿ ಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಆ ಅನುಭವದಿಂದ ಬೇರೊಂದು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನೇ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಡುವದರಿಂದಲೂ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವು ಅವಿರುದ್ಧ ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕಯುಕ್ತಿಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೋ, ಎಂದರೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ

ವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಆಗಮ ಮತ್ತು ಉಪಪತ್ತಿ-ಈ ಎರಡರ ಬಲದಿಂದಲೂ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ವಿವಾದಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಎಡೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ-ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷವು. ದ್ವೈತ ದರ್ಶನಗಳು ಕೇವಲ ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ತೀರ್ಮಾನಗಳಾಗಿರುವದ ರಿಂದಲೂ ಅವಕ್ಕೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತತ್ತ್ವನಿರ್ಧಾರಣೆ ಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ವಿರೋಧವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಬಿಂಬವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಒಂದೇ-ಎಂದು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿರುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬುಯು ತೋರಿಕೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಗಳು ಅನೇಕ ಎಂದು ಮಾಡಿದ ತೀರ್ಮಾನವು ಎಂದಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮಾಯಯಾ ಭಿದ್ಯತೇ ಹ್ಯೇತನ್ನಾನ್ಯಥಾಽಜಂ ಕಥಞ್ಚನ ।
ತತ್ತ್ವತೋ ಭಿದ್ಯಮಾನೇ ಹಿ ಮರ್ತ್ಯತಾಮಮೃತಂ ವ್ರಜೇತ್ ॥೧೯॥

೧೯. ಇದು ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಅಜವಾದದ್ದು ಭಿನ್ನವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಭಿನ್ನವಾಗುವದಾದರೆ ಅಮೃತವು ಮರ್ತ್ಯತ್ವ ವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದೀತು.

ದ್ವೈತವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅದ್ವೈತದ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ದೋಷ

ದ್ವೈತವು ಅದ್ವೈತದ ಭೇದವು–ಅದು ಅದ್ವೈತದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ– ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತಷ್ಟೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ದ್ವೈತವೂ ಅದ್ವೈತದಂತೆಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದಾಯಿತಲ್ಲ ! ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬೀಜದಿಂದ ಆಗುವ ಮರವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದಷ್ಟೆ–ಎಂದು ಯಾರಿ ಗಾದರೂ ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು.

ಈ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳು ತ್ತಿದ್ದಾರೆ : 'ಇದು ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.' ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವೇನೆಂದರೆ, ದ್ವೈತವೂ ಸತ್ಯವೇ ಎನ್ನುವ ವಾದಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ : ದ್ವೈತ ವೆಂಬುದು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವ ಅದ್ವಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವದಿಂದ ಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂದು

ನಿನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊ ? ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ ? ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವದಾದರೆ, ಅದು ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಆಗಲಿ, ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವೈತವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ದ್ವೈತವೆಂಬುದು ಬೀಜಕ್ಕಿಂತ ಮರವು ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ದ್ವೈತವು ಅದ್ವೈತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿರವಯವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಬೀಜವು ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಮರವಾಗುವಂತೆ ಅದ್ವೈತವು ಒಡೆದುಕೊಂಡು ದ್ವೈತವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂಬುದು ಆಗಲಾರದು. ಸಾವಯವವಾದ ಬೀಜವು ಬುಡ, ಕೊಂಬೆ, ರೆಂಬೆ-ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದು ; ಇದರಂತೆ ಸಾವಯವವಾದ ಮಣ್ಣು, ಗಡಿಗೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಹರವಿ-ಮುಂತಾದವುಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಾವಯವಪದಾರ್ಥದ ಅವಯವಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೀಗೆ ಪರಿಣಮಿಸುವದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಅಡ್ಡಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿರವಯವವಾಗಿರುವ ಜನ್ಮರಹಿತವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಹೀಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಣಮಿಸಲಾರದು. ಪ್ರಧಾನವು ಮಹದಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆಯೂ ಈ ಅಜಾತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಪರಿಣಾಮವಾಗಲಾರದು ; ವೈಶೇಷಿಕಾದಿಗಳು ಪರಮಾಣುಗಳು ದ್ವ್ಯಣುಕಾಗಿಕ್ರಮದಿಂದ ಜಗತ್ತಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆಯೂ ಈ ಅಜಾತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಜಗತ್ತಾಗಲಾರದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಅದ್ವೈತವು ಚಂದ್ರನೊಬ್ಬನೇ ಕಣ್ಣುಪರೆಯು ದೋಷದಿಂದ ಅನೇಕಚಂದ್ರರಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವಂತೆಯೂ ಹಗ್ಗವು ನಸುಗತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾವು, ನೀರಿನಕೋಡಿ-ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೂ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ-ಸುಳ್ಳುಸುಳ್ಳಾಗಿಯೇ-ಅದ್ವೈತವು ದ್ವೈತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಎಲ್ಲರೂ ಕಂಡಿರುವ ಚಂದ್ರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಅನೇಕಚಂದ್ರರೂ ಹಗ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ತೋರಿಕೆಯ ಹಾವುಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುವವೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಲಾರರಷ್ಟೆ ?

(ಆಕ್ಷೇಪ) :-ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಿಂದ ಅದ್ವೈತವು ನಿಜವಾಗಿ ದ್ವೈತಾಕಾರದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದೇ ಏಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? ಅಥವಾ ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುಗಳು ದ್ವ್ಯಣುಕವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಕ್ರಮದಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾಗುವಂತೆಯೇ ಅದ್ವೈತವು ನಿಜವಾಗಿ ದ್ವೈತವಾಗುವದೆಂದಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ?

(ಪರಿಹಾರ) :-ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ : ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅದ್ವೈತವು ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ದ್ವೈತರೂಪವನ್ನು ತಳೆದು ಹುಟ್ಟುವದಾದರೆ ಅದ್ವೈತವು ತನ್ನ ಅಜತ್ವಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕಾದೀತು ; 'ಅದೂ ಆಗಲಿ' ಎಂದರೆ ಅಮೃತವಾದದ್ದು ಮರ್ತ್ಯವಾಗುವದೆಂದಾಗುವದು. ಅದ್ವೈತವು ಅಮೃತವೆಂದಾಗಿರುವದು ಜನ್ಮರಹಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲ್ಲವೆ ? "ಸ ವಾ ಮಹಾನಜ ಆತ್ಮಾಽಜರೋಽಮರೋಽಮೃತೋಽಭಯೋ ಬ್ರಹ್ಮ" (ಬೃ. ೪-೪-೨೫) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿದೆ. ಆ ಈ ಆತ್ಮನು ಮಹಾಂತನು, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ವ್ಯಾಪಕನಾಗಿರುವನು ; ಅಜನು, ಜನ್ಮರಹಿತನು ; ಅಜರನು, ಎಂದರೆ ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲದವನು ; ಅಮರನು, ಸಾವಿಲ್ಲದವನು ; ಅಮೃತನು, ಸಾವು ಹೊಂದದ ಸ್ವಭಾವದವನು ; ಅಭಯನು, ಯಾವ ಅಂಜಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದವನು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವನು ಬ್ರಹ್ಮ-ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮೊದಲು ಅದ್ವೈತವಾಗಿದ್ದು ಬಳಿಕ ದ್ವೈತವಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ-ಎನ್ನುವದಾದರೆ ದ್ವೈತರೂಪದಿಂದ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮರ್ತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಆಗುವದು. ಅದ್ವೈತವಾಗಿಯೂ ಇದೆ, ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ-ಎಂಬುದು ತನಗೆತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮಾತು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಿರಬೇಕು ; ಅಥವಾ ತನ್ನೊಳಗೇ ಇನ್ನೊಂದಾಗುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಎರಡೂ ಅದ್ವೈತಸ್ವಭಾವವಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವದು ಅದ್ವೈತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ದ್ವೈತಯುಕ್ತವಾಗುವದು ಎಂದರೆ ಬೆಂಕಿಯು ತಣ್ಣಗಾಗುವದೆಂಬಂತೆ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂಬುದು ಯಾರಿಗೂ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ, ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರವೂ ಲೋಪವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವ, ಈ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ.

ಅಜಸ್ವಭಾವದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ ದೋಷಗಳು

ಅಜಾತಸ್ಯೈವ ಭಾವಸ್ಯ ಜಾತಿಮಿಚ್ಛಂತಿ ವಾದಿನಃ ।
ಅಜಾತೋ ಹ್ಯಮೃತೋ ಭಾವೋ ಮರ್ತ್ಯತಾಂ ಕಥಮೇಷ್ಯತಿ ॥೨೦॥

೨೦. ಅಜಾತವೇ ಆಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ವಾದಿಗಳು ಜನ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಜಾತವೂ ಅಮೃತವೂ ಆಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆತಾನೆ ಮರ್ತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದೀತು ?

ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮತಗಳು

ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳಾದ ಕೆಲವರು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅಮೃತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಜನ್ಮವುಂಟೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಅವರೊಳಗೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ : ಬ್ರಹ್ಮವು ದ್ವೈತಾದ್ವೈತರೂಪವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನನೂ ಅಭಿನ್ನನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಉಪಾಧಿಯ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನಾಭಿನ್ನರೂಪನಾಗಿದ್ದರೂ ಉಪಾಧಿಯು ನಾಶವಾದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೊಡನೆ ಒಂದಾಗುವನೆನ್ನುವರು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಬೆಂಕಿಗೂ ಕಿಡಿಗಳಿಗೂ ಇರುವಂತೆ ಜೀವರಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಅಂಶಾಂಶಿಭಾವರೂಪವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅಜಸ್ವಭಾವದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಯಾರು ಜನ್ಮವುಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಜನ್ಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮರ್ತ್ಯತ್ವವುಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾವು ಬರುವದು ನಿಶ್ಚಿತ ; ಜನ್ಮರಹಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅಮೃತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಮರ್ತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊಂದೀತು ?—ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಆ ವಾದಿಗಳು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಬೇರ್ಪಡುವದೆಂಬುದನ್ನು ಅವರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವಿದೆ.

ಈಚಿನ ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಗಳು

ಈಚಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳೊಳಗೆ ಕೆಲವರು ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತು, ಅಚಿತ್ತು—ಎಂಬಿವೆರಡೂ ಶರೀರವು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮದ ಚಿದಚಿದ್ರೂಪಶರೀರವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವಾಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವದು. ಈ ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ಅದರ ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾದಿಗಳು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಅಚಿದಂಶವು ಭೋಗ್ಯವಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶಬ್ದಾದಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೇ

ಅನ್ಯಥಾಭಾವವೆಂಬ ವಿಕಾರವು ಬರುವದು. ಚಿದಂಶವು ಆಗ ಆಯಾ ಕರ್ಮ-ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಪೊಂದಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವು ವಿಕಾಸವಾಗುವದೆಂಬ ವಿಕಾರವು ಆಗುವದು. ಹೀಗೆ ಸ್ವರೂಪಾನ್ಯಥಾಭಾವ, ಜ್ಞಾನವಿಕಾಸ-ಎಂಬ ರೂಪದ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುವದೆಂಬ ವಿಕಾರವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಆಗುವದು. ಹೀಗೆ ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಗೆ ಬರುವದೆಂಬ ವಿಕಾರವು ಪ್ರಕಾರಿಯಾದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ (ವಿಶೇಷಣ)ಗಳಾದ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಕಾರ್ಯಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದೆಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ-ಎಂಬುದು ಈ ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಈ ವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅಜ(ಜನ್ಮರಹಿತ) ವಾಗಿರುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಜನ್ಮವುಂಟೆಂದೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ-ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ಇವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರಾದರೂ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಇವರು ಒಪ್ಪುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ವಿಕಾರವುಂಟೆಂದೇ ಇವರು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೈಯಲ್ಲಿಯೋ ಕಾಲಲ್ಲಿಯೋ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿಯೋ ನೋವಾದರೆ ಅವನ ಅವಯವಕ್ಕೆ ನೋವಾಯಿತೇ ಹೊರತು, ಅವನಿಗೇನೂ ನೋವಾದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ-ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರರಷ್ಟೆ ?

ಇಲ್ಲಿ ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು : 'ಸ ವಾ ಏಷ ಮಹಾನಜ ಆತ್ಮಾಽಜರೋಽಮರೋಽಮೃತೋಽಭಯೋ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಬೃ. ೪-೪-೨೫) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜನ್ಮಾದಿವಿಕಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ವಿಶೇಷಣಗಳಾದ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಕಾರವುಂಟೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ-ಎಂದು ಇವರು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಶ್ರುತಿವಚನವು ಇರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು, ಜ್ಞಾಪಕ ; ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯೂ ಕಾರಕವಲ್ಲ ; ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲಾರದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ವಚನದ ಆಧಾರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜ, ನಿರ್ವಿಕಾರಿ-ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ಶ್ರುತಿವಚನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ವಿಕಾರವುಂಟು, ವಿಶೇಷ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ-

ಎಂದೇನೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಾಣಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಈ ವಿಜ್ಞಾನಮಯನು ಮಹಾನ್ (ವ್ಯಾಪಕನು), ಅಜನು (ಜನ್ಮರಹಿತನು)–ಎಂದು ಹಿಂದೆ (೪–೪–೨೨ರಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮನೇ ಅಜರನೂ (ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲದವನೂ) ಅಮರನೂ (ಸಾಯದವನೂ), ಅಮೃತನೂ (ಸಾಯುವ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲದವನೂ), ಅಭಯನೂ (ಅಂಜಿಕೆಯಿಲ್ಲದವನೂ) ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ–ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂಬುದು 'ಅಭಯಂ ವೈ ಬ್ರಹ್ಮ ಭವತಿ ಯ ಏವಂ ವೇದ' ಯಾವನು ಹೀಗೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನು ಅಭಯುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವನು–ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಭಾಗದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ತದೈಕ್ಷತ ಬಹು ಸ್ಯಾಂ ಪ್ರಜಾಯೇಯೇತಿ' (ಛಾಂ. ೬–೨–೩) 'ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾನು ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಹುಟ್ಟುವೆನು' ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಬಹುವಾಗುವ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ನಿಮ್ಮ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಬಹುವಾದಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇನೂ ಬಹುವಾಗವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದೇ ಆಗುವದು. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಬಹುವಾಗುತ್ತದೆ–ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿತ್ತು' (ಛಾಂ. ೬–೨–೧), 'ಇದು ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಆಗಿತ್ತು, ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ಇರಲಿಲ್ಲ' (ಐ. ೧–೧) –ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಈ ಮತವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಆಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಚಿದಚಿದ್ವಿಶಿಷ್ಟನಾಗಿಯೇ ಇತ್ತೆಂದು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆ ; ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಇತ್ತು–ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಹೀಗೆಯೇ 'ನೀನೇ ಅದಾಗಿರುವೆ' (ಛಾಂ.), 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು' (ಬೃ.), 'ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವು' (ಮಾಂ. ಬೃ.)–ಎಂಬಿದೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನು ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ–ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಶೇಷಣಮಾತ್ರ–ಎಂದೇನೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೂ ಈ ಚಿದಚಿತ್ಪ್ರಕಾರಕಬ್ರಹ್ಮವಾದವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ : ಅಂತರ್ಯಾಮಿಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಪೃಥಿವಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅಚೇತನಗಳೂ ಆತ್ಮನೂ ಪರಮಾತ್ಮನ ಶರೀರವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು ಆಧಾರವಿದ್ದೇ ಇದೆ.' ಈ ಸಮಾಧಾನವು ಸರಿಯಲ್ಲ;

ಏಕೆಂದರೆ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿರುವ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಬ್ರಾಹ್ಮಣಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳು ಆತನ ಶರೀರವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪೃಥಿವಿಯೇ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳ ಕಾರ್ಯಕರಣಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಆತನು ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಆ ಸಾಕ್ಷಿಭೂತನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಂನಿಧ್ಯಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲರ ಕಾರ್ಯಕರಣಗಳೂ ನಿಯಮದಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವು-ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದಲೇ ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವೂ ಉಂಟು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಗೌರವ (ಒಂದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದರಿಂದ ಸಾಗುತ್ತಿರುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗಕ್ಕೆ ಅನವಶ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಬೇರಬೇರೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ) ದೋಷಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಶರೀರತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದ ಅಂತರ್ಯಾಮಿಬ್ರಾಹ್ಮಣವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಏಕತ್ವವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಅದೇ ನೀನು) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದವು ಶಾಸ್ತ್ರಸಮ್ಮತವಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಈ ವಾದವು ಶಾಸ್ತ್ರಬಾಹ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ ಇದೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ 'ಏವಂ ವಾ ಅರೇಽಯಮಾತ್ಮಾಽನಂತರೋಽಬಾಹ್ಯಃ ಕೃತ್ಸ್ನಃ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನ ಏವ' (ಬೃ. ೪-೫-೧೩) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವಿದೆ. ಉಪ್ಪಿನಹರಳು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪ್ಪುಪ್ಪೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ ; ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಜೀವರಿಗೂ ಜಡಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ಶರೀರಶರೀರಿಭಾವವಿದೆಯೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಾನಾಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ಮೃತ್ಯೋಃ ಸ ಮೃತ್ಯುಮಾಪ್ನೋತಿ ಯ ಇಹ ನಾನೇವ ಪಶ್ಯತಿ' (ಬೃ. ೪-೪-೧೯) ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುವಾತನಿಗೆ ಸಾವಿನಮೇಲೆ ಸಾವು ಬಂದೊದಗುತ್ತಿರುವದು-ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಾನಾಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕಾಣುವವರಿಗೆ ಸಂಸಾರವು ತಪ್ಪದೆಂದುಶ್ರುತಿಯು ನಿಂದಿಸುತ್ತದೆ; 'ಏಕಧೈವಾನುದ್ರಷ್ಟವ್ಯಮೇತದಪ್ರಮಯಂ ಧ್ರುವಮ್' (ಬೃ. ೪-೪-೨೦). ಈ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಕಾಣಬಾರದು, ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದೇ

ತಿಳಿಯಬೇಕು-ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಈ ವಾದವು ಶಾಸ್ತ್ರಬಹಿಷ್ಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ-ಎಂದಾಯಿತು.

ಇದಲ್ಲದೆ 'ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ಚಿದಚಿತ್ತುಗಳು ಶರೀರವು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಾಗಲಿ 'ಚಿದ್ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತೆಂಬುದು ಗುಣವು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಾಗಲಿ 'ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ಗುಣವು ಸಂಕೋಚವನ್ನೂ ವಿಕಾಸವನ್ನೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವಂತೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದೇ ಆಕಾಶದಂತೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಕ್ಕೂ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ತತ್ತ್ವವು ; ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಚೈತನ್ಯ, ಚಿತ್ತು-ಇವೆರಡು ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ 'ಅರಿವು' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅರಿವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಂತವಾದ ಭೇದವಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ದೀಪ, ರತ್ನ-ಮುಂತಾದ ಬೆಳಕಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಪ್ರಭೆಯರೂಪವಾದ ಗುಣವಿರುವದು ಕಂಡಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಚಿದ್ರೂಪವಾದ ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೂ ಚಿತ್ತೆಂಬ ಗುಣವಿರಬಹುದು ಎಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ತರ್ಕಿಸುವದುಂಟು. ಆದರೆ ದೀಪರತ್ನಾದಿಗಳು ಸಾವಯವದ್ರವ್ಯಗಳು, ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ನಿರವಯವವಾಗಿರುವ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತತ್ತ್ವವು ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಚೈತನವನ್ನು ಅಥವಾ ಚಿತ್ತನ್ನು ದ್ರವ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ, ಅದಕ್ಕೂ ಗುಣಗಳಿರಬಹುದೆಂದಾಗಲಿ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಿ-ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅದ್ವಿತೀಯಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಪ್ಪಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದ ದ್ವೈತವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದೆ-ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಯುಕ್ತಿಯು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಲಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಚೈತನ್ಯವೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಜನ್ಮರಹಿತವಾಗಿಯೂ ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಜೀವಜಡಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅಮೃತಸ್ವಭಾವದ ತತ್ತ್ವವು ಮರ್ತ್ಯರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕುತರ್ಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಈ ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕು.

ನ ಭವತ್ಯಮೃತಂ ಮರ್ತ್ಯಂ ನ ಮರ್ತ್ಯಮಮೃತಂ ತಥಾ ।
ಪ್ರಕೃತೇರನ್ಯಥಾಭಾವೋ ನ ಕಥಂಚಿದ್ ಭವಿಷ್ಯತಿ ॥೨೧॥

ಸ್ವಭಾವೇನಾಮೃತೋ ಯಸ್ಯ ಭಾವೋ ಗಚ್ಛತಿ ಮರ್ತ್ಯತಾಮ್ ।
ಕೃತಕೇನಾಮೃತಸ್ತಸ್ಯ ಕಥಂ ಸ್ಥಾಸ್ಯತಿ ನಿಶ್ಚಲಃ ॥೨೨॥

೨೧–೨೨. ಅಮೃತವಾದದ್ದು ಮರ್ತ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಮರ್ತ್ಯವಾದದ್ದು ಅಮೃತವೂ ಆಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಭಾವವು ಬೇರೊಂದು ತೆರವಾಗುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅಮೃತವಾಗಿರುವ ಭಾವವು ಮರ್ತ್ಯವಾಗುವದೆಂದು ಯಾವ ವಾದಿಯ ಮತವಿರುವದೋ ಆ ವಾದಿಯ ಮತದಲ್ಲಿ ಅಮೃತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಕೃತಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಆದೀತು ?

ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ, ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧ

ಅಮೃತವು ಮರ್ತ್ಯವಾಗಲಾರದು–ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಮೃತಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮರ್ತ್ಯವಾದ ಜೀವನಾಗುವದೆಂಬುದು ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಮರ್ತ್ಯಸ್ವಭಾವದವನೇ ಆಗಿರುವ ಜೀವನು ಎಂದಾದರೂ ಅಮೃತನಾಗುವನೆಂಬುದೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಯುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ರತ್ನ, ಮಂತ್ರ. ಗಿಡಮೂಲಿಕೆ–ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಅಮೃತಸ್ವಭಾವದ್ದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವದನ್ನು ನಾವು ಯಾರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಒಂದುವೇಳೆ ಯಾರಾದರೂ ಮೊದಲು ಸತ್ತಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಮಣಿಮಂತ್ರಾದಿಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬದುಕಿಸಿದರೆ ಆಗಲೂ ಅದು ಸತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದೇ ಸುಳ್ಳು; ಅದು ಸತ್ತಿತ್ತೆಂದು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದೇ ತಪ್ಪು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಪಡಲಾರದು. ಬೆಂಕಿಯ ಸ್ವಭಾವವಾದ ಬಿಸಿಯು ಎಂದಿಗಾದರೂ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು ತಂಪಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸೀತೆಂದು ಯಾವ ವಿವೇಕಿಗಳಾದರೂ ಕಲ್ಪಿಸುವರೇನು ? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವವು ಮಾರ್ಪಡುವದು–ಎಂದರೆ ಸ್ವಭಾವವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವದು, ವಸ್ತುವೇ ನಾಶವಾಗುವದು–ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವನಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದು ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದೆಂದರ್ಥ ; ಮರ್ತ್ಯನಾದ ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವನೆಂದರೆ ಜೀವನ ಜೀವತ್ವವು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಜೀವನೇ ಇಲ್ಲ

ವಾಗುತ್ತಾನೆ-ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಅದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ, ಜೀವ-ಎಂದು ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದೂ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವದೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರ್ವಥಾ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಜೀವನೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಜನರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ ; ಜೀವನು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜೀವನಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಈಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ-ಎಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ನ್ಯಾಯ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ' (ಮು.) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಜೀವಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಿಜವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮ ರೂಪವನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಜೀವನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ-ಎಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತ.

ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಮೃತಸ್ವಭಾವದಿಂದಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಜೀವನಾಗು ತ್ತಾನೆ-ಎಂಬ ವಾದವೇ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದು ಅಮೃತವಾಗಿರು ವದೊ ಅದು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಮರ್ತ್ಯವಾಯಿತೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಆಮೇಲೆ ಮರ್ತ್ಯವಾಗುವದು ಮೊದಲೂ ಮರ್ತ್ಯವಾಗುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದೇ ಆಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮೊದಲು ಅಮೃತವಾಗಿತ್ತು' ಎಂಬುದು ಹುಸಿ ಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಭಾವವು ಎಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಪಡ ಲಾರದು. ಹಾಗಾದರೆ ಕೃತಕವಾದ ಅಮೃತತ್ವವು ಅದಕ್ಕೆ ಇತ್ತು-ಎನ್ನೋಣವೆ ? ಅದೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕೃತಕವಾಗಿ ಅಮೃತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೇ ಯಾವದಕ್ಕೂ ಹೊಂದಲಾರದು. 'ರಾಜನ ಆಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅವರಿಗೆ ಮಂತ್ರಿತ್ವವು ಬಂದಿತ್ತು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಂತೆ ಅದು ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ಮಾತೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ 'ಜೀವನು ಮೊದಲು ಮರ್ತ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅಮೃತನಾಗುತ್ತಾನೆ'-ಎಂದರೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಬರುವ ಆ ಅಮೃತತ್ವವೂ ಕೃತಕ ವೆಂದೇ ಆಗುವದು; ಆ ಕೃತಕವಾದ ಅಮೃತತ್ವವಾದರೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿಂತು ಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಹೇಗೆತಾನೆ ಹೇಳಬಹುದು ? ಮೊದಲು ಅಮೃತವಾಗಿದ್ದದ್ದು ಮರ್ತ್ಯವಾದಂತೆ ಈ ಕೃತಕವಾಗಿ ಬಂದ ಅಮೃತಸ್ವರೂಪವೂ ಮರ್ತ್ಯವಾದೀ ತೆಂದು ಶಂಕಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆ ? ಅಂತೂ ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಜೀವತ್ವವಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವಾಗಲಿ ಅಜವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವು ಎಂದಿಗೂ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಈ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ-ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :-ಹಾಗಾದರೆ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಉಪಾಸನೆ ಯಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವು ಲಭಿಸುವದೆಂದು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು ? ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಾ ಸನೆಯಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವು ಸಿಕ್ಕುವದು ; 'ಅಲ್ಲಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಂಬುದಿಲ್ಲ'

(ಛಾಂ.), 'ಈ ಮಾನವ ಆವರ್ತಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ' (ಛಾಂ.), 'ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮರುಳಿಬರುವದೆಂಬುದಿಲ್ಲ' (ಬೃ.)- ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಲವಾದ ಅಮೃತತ್ವವೇ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸಿಕ್ಕುವದೆಂದು ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿದೆಯಲ್ಲ! ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸಿಕ್ಕುವ ಅಮೃತತ್ವವು ಕೃತಕವೇ ಎಂದಾದರೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಯಾರ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಾಸನೆಗೆ ನಿಶ್ಚಲವಾದ ಅಮೃತತ್ವವು ಸಿಕ್ಕಲೇಬಾರದೆಂದಾಗುವದು. ಆಗ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅಮೃತತ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯೇ ಅಪ್ರಮಾಣ ಎನ್ನಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?

ಇನ್ನೊಂದು ಶಂಕೆ : ಸಾಧನದಿಂದ ಸಿಕ್ಕುವ ಅಮೃತತ್ವವು ಕೃತಕವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಮೋಕ್ಷವಲ್ಲ-ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ದೊರಕುವ ಅಮೃತತ್ವವಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದೀತು? ಸ್ವಾಭಾವಿಕವೆಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ; ಅದು ಪ್ರಾಪ್ಯವು ಹೇಗೆ ಆದೀತು ? ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತೆ ಇರುವ ಅಮೃತತ್ವವು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದಲ್ಲವೆ? -ಎಂದು ನೀವು ಕೇಳಬಹುದು. ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಾಶವಾಗುವದು, ವಿದ್ಯೆಯು ಬರುವದು-ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದು - ಎಂದಂತೆ ಆಯಿತು. ಆಗಲೂ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬಂತೆಯೇ ಆಯಿತಲ್ಲ! ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದದ್ದು ಕೃತಕವೇ ಎಂದಲ್ಲವೆ, ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು ?

(ಪರಿಹಾರ) ;- ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸಿಕ್ಕುವ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬುದು ಕಾರ್ಯಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮರಳಿ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವಿರುವವರೆಗೂ ಮರಳಿ ಬರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. 'ಈ ಮಾನವ ಆವರ್ತವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದದ್ದರಿಂದ 'ಇನ್ನೊಂದು ಮಾನವ ಆವರ್ತಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಉಂಟು' ಎಂದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. 'ಇಲ್ಲಿಗೆ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಿಲ್ಲ'- ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ ; ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಮರಳಿಬರುತ್ತಾರೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಹಾಗಾದರೆ ಫಲವು ಕೃತಕವೆಂದೇ ಆಯಿತಲ್ಲ ! ಅದನ್ನು 'ಅಮೃತ'(ನಾಶವಿಲ್ಲದ್ದು) ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಬಹುದೆ-ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ 'ಅಮೃತತ್ವ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬಳಸಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಆಭೂತಸಂಪ್ಲವಂ ಸ್ಥಾನಮಮೃತತ್ವಂ ಹಿ ಭಾಷ್ಯತೇ' (ವಿ. ಪು. ೨-೮-೯೨) ಎಂಬ ಪುರಾಣವಚನದಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಲಯವಾಗುವವರೆಗೂ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಅಮೃತತ್ವವೆಂದೇ ಕರೆಯುವರು-ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನಾಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವಾದ ಅಮೃತತ್ವವು ಕೃತಕವಾಗುವದೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ನೀವು ಅಲ್ಲಿ

ಯಾವ ದೋಷವನ್ನೂ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಜ್ಞಾನಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲವು ಉಪಾಸನೆಗಳುಂಟು ; ಅವುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದ ಬಳಿಕ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ಅಮೃತತ್ವವೇ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಜನಕಮಹಾರಾಜನನ್ನು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು 'ನೀನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಈ ಉಪಾಸನೆಗಳ ಫಲವೇನು ? ನೀನು ಈ ಉಪಾನೆಗಳಿಂದ ಯಾವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವೆ ?' ಎಂದು ಕೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಸುರೇಶ್ವರಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವದೇನೆಂದರೆ: 'ಉಪಾಸನಾನಿ ಸರ್ವಾಣಿ ಪರವಿದ್ಯಾಧಿಕಾರತಃ | ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಫಲಾನೀತಿ ಕ್ವ ಗಮಿಷ್ಯಸಿ ಗೀರತಃ ||' (ಬೃ. ವಾ. ೪-೨-೧೩) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯೇ ಫಲವು ; ಆದ್ದರಿಂದ 'ನೀನು ಈ ಉಪಾಸನೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವೆ ? ಎಂದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯರು ಕೇಳಿರುತ್ತಾರೆ-ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಇನ್ನು "ಜ್ಞಾನಕ್ಕಾದರೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ಅಮೃತತ್ವವು ಹೇಗೆ ಫಲವಾದೀತು ? ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿ, ವಿದ್ಯಾಪ್ರಾಪ್ತಿ-ಎಂಬ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಲ್ಲವೆ, ನೀವು ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ?" ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಉಳಿಯಿತಷ್ಟೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯು ನಿಜವಾಗಿ ಮೊದಲು ಇರುತ್ತದೆ, ವಿದ್ಯೆಯು ಹುಟ್ಟಿ ಅದನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತದೆ-ಎಂಬ ವಿಶೇಷಘಟನೆಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿ ಆಗುವ ಘಟನಗಳೆಂದೇನೂ ನಾವು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. (ಶಂಕೆ) : ಹಾಗಾದರೆ 'ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿ'ಯನ್ನಾದರೂ ಒಪ್ಪಿರುವಿರಷ್ಟೆ ? ಅವಿದ್ಯೆಯು ಯಾವನಿಗೆ ಇರುವದೋ ಅವನು ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳೆಂಬ ಘಟನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆಂದಲ್ಲವೆ, ನಿಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ?-ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ನನಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿದೆ' ಎಂಬುದು ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರವೇ ಆಗಿದೆ; ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಧ್ಯಾಯತೀವ ಲೇಲಾಯತೀವ' (ಬೃ. ೪-೩-೭) ಎಂದು ಜ್ಞಾನ, ಕರ್ಮ-ಈ ಎರಡು ವ್ಯವಹಾರವೂ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. 'ನನಗೇನೂ ತಿಳಿಯದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವಿಲ್ಲವೆ ?-ಎಂದರೆ 'ನನಗೇನೂ ತಿಳಿಯದು' ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾವ ಅನುಭವದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಾನೋ ಆ ಅನುಭವವೇ ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಭಾವವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಗೆ ಆಶ್ರಯನು ಆತ್ಮನು-ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಯಾವನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಯಾವದು ವಿಷಯವೋ ಆ ವಿಷಯವು ವಿಷಯಿಯಾದ ಅನುಭವಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಗೆತಾನೆ ಅಂಟೀತು ? ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಅಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಯ ಮತದಲ್ಲಿ ಅಮೃತತ್ವವು ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ

ಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕೃತಕವೆಂದು ತೋರಿಸುವದು ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು.

ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತ, ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದವಲ್ಲ

ಭೂತತೋಽಭೂತತೋ ವಾಪಿ ಸೃಜ್ಯಮಾನೇ ಸಮಾ ಶ್ರುತಿಃ |
ನಿಶ್ಚಿತಂ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತಂ ಚ ಯತ್ತದ್ಭವತಿ ನೇತರತ್ ॥ ೨೩ ॥

೨೩. ಸೃಷ್ಟಿಯು ನಿಜವಾಗಿರಲಿ, ಹುಸಿಯಾಗಿರಲಿ- ಶ್ರುತಿಯು ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೋ ಅದೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಾದೀತೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದಾಗದು.

ಅಜಾತಿವಾದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಯ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೆ ?

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಅಜಾತಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆನ್ನುವವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಹೇಗೆ ? ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜ, ಹುಟ್ಟುವದಲ್ಲ, ಆದರೂ ತಾನೇ ರೂಪಾಂತರದಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ-ಎಂಬುದು ತನಗೆ ತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಅಜಾತಿವಾದವು ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :- ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ (೩-೧೫) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :- ಹಾಗಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವಿಷಯವನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ ?

(ಉತ್ತರ) :-ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು ಅಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ "-ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ : 'ಆ ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶವು ಉಂಟಾಯಿತು' 'ಆಕಾಶಃ ಸಂಭೂತಃ', 'ಅದು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' 'ತತ್ತೇಜೋಽಸೃಜತ"- ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದನ್ನು-ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ-ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮತವೇ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತ.

ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ, ಅಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ-ಹೀಗೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವಂತಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವದೆಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವದಕ್ಕೆ, ಹುಸಿಯಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವದಕ್ಕೆ-ಎರಡಕೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಿಶ್ವರೂಪಧರನಾದ ನಾರಾಯಣನು 'ಮಾಯಾ ಹ್ಯೇಷಾ ಮಯಾ ಸೃಷ್ಟಾ ಯನ್ಮಾಂ ಪಶ್ಯಸಿ ನಾರದ' (ಮೋ.ಧ. ೩೩೯-೪೫) ನಾರದನೆ, ನೀನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಈ ನನ್ನ ರೂಪವು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿವಾಡಿದ್ದು ಎಂದಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಂಬದಿಂದ ಪಿಶಾಚವು ಹುಟ್ಟಿಬಂತು' ಎಂದು ಹುಸಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೂ ಈ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 'ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆಕಾಶವು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಯಿತು' ಎಂದಾಗಲಿ, 'ಆ ಸದ್ಬ್ರಹ್ಮವು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' ಎಂದಾಗಲಿ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಯು ಪರಮಾರ್ಥಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಹಟವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದಿ) :-ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಗೌಣ, ಮುಖ್ಯ-ಎಂದು ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿರುತ್ತವೆ ; ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೇ ಮೊದಲು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಾರದು. ಅಲ್ಲವೆ ?

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :-ಹಾಗಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೇ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಗುವ ಸೃಷ್ಟಿ. ಸ್ವಪ್ನಸೃಷ್ಟಿ, ಮಾಯಾಸೃಷ್ಟಿ-ಮುಂತಾದವನ್ನು ಗೌಣವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ ; ಆಕಾಶಾದಿಭೂತಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ, ಬೆಟ್ಟ, ಸಮುದ್ರ, ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಮನುಷ್ಯರು, ದೇವತೆಗಳು-ಮುಂತಾದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವದನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಗೌಣವಾಗಲಿ, ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿ, ಯಾವ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೂ ಗಡಿಗೆ, ಗಡಿಗೆಯ ಆಕಾಶ- ಇವುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ-ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು 'ಮಾಯಾಂ ತು ಪ್ರಕೃತಿಂ ವಿದ್ಯಾನ್ಮಾಯಿನಂ ತು ಮಹೇಶ್ವರಂ' (ಶ್ವೇ. ೪-೧೦) 'ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಾಯೆಯೇ, ಮಹೇಶ್ವರನೇ ಮಾಯಾವಿ' ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಿದೆ, ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಜನ್ಮರಹಿತನು ; ಅವನ ಸ್ವಭಾವವು ಮಾರ್ಪಡುವದೆಂಬುವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಲ್ಲವೂ ಆವಿದ್ಯಕವೆಂದೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ

ಶ್ರುತಿಯು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯ ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ-ಎಂದು ಹಿಂದೆ (೩-೨೫) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು ನಿಜವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ, ಅಪರಮಾರ್ಥ ಸೃಷ್ಟಿ-ಎರಡಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವಂತೆ ಇದ್ದರೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಏತರಲ್ಲಿದೆಯೋ, ಯಾವದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹೊಂದುವದೋ ಅದೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೆನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಹೊಂದಬೇಕು- ಎಂಬ ಹಠವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರಬಲವಾದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಕಡೆಗಣಿಸುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು.

ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಮೇಲೂ ಯುಕ್ತಿಯು ಬೇಕೆ ?

ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂಬುಹನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ-ಎಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದಮೇಲೂ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ-ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ : ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವಿಜ್ಞಾನವಾದೀತೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಹೇಗೂ ಆಗಲಾರದು-ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಜೀವನು 'ಅನಾದಿ ಮಾಯಾನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಾಗ ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ' (೧-೧೬) ಯೆಂದೂ, ಹಗ್ಗವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆ, ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥ-ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನ' (೨ ೧೮) ವೆಂದೂ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯಲ್ಲ !-ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಬರಲಾಗಿ 'ಈ ದ್ವೈತವು ಮಾಯಾಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ' (೧-೧೭), 'ಈ ವಿಶ್ವವು ಮಾಯೆ, ಗಂಧರ್ವನಗರ-ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ (ಹುಸಿಯಾಗಿದೆ) ಎಂದು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ' (೨-೩೧)-ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಗಳಿಂದ ದ್ವೈತವು ಹುಸಿಯೆಂಬುದನ್ನೂ ದೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ದ್ವೈತವು ಹುಸಿ ಎಂಬುದೇ ವೇದಾಂತಾರ್ಥವಾದರೆ ಮಣ್ಣು, ಲೋಹ- ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಜೀವರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ, ಜೀವರ ಕಾರ್ಯಕರಣಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ, ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವದು ಹೇಗೆ ?-ಎಂಬ ಶಂಕೆ

ಬರಲಾಗಿ ಆ ವಚನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು –ಎಂದು (೩೧೩, ೩–೧೦, ೩–೧೪, ೧೫, ೧೬) ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಅದ್ವೈತವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥ–ಎಂಬ ಸ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ (೩–೧೧, ೧೨, ೧೩–೧೫) ತೋರಿಸಿ ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದವು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಯಿತು.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು? 'ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಆಕಾಶವು ಉಂಟಾಯಿತು' ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿವಚನವೂ ಇದೆಯಲ್ಲ! 'ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ವಿಜ್ಞೇಯಃ' (ಅವನೇ ಆತ್ಮನು, ಅವನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ನಿತ್ಯಾಜಸ್ವರೂಪನಾದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು–ಎಂಬುದೇ ಅರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು? ಆತ್ಮನಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಯಿರುವಲ್ಲಿ, 'ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯವೂ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನೇ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದೆ? ಕೂಡದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜವಾಗಿದ್ದರೂ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದೇಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು? ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆ–ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅನೇಕವಿವೆ, ಅದು ಅಜವು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಕೆಲವೇ ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ತದಾತ್ಮಾನಂ ಸ್ವಯಮಕುರುತ" (ಅದು ತನ್ನನ್ನುತಾನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು, ತೈ. ೨–೭) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ 'ಆತ್ಮಕೃತೇಃ ಪರಿಣಾಮಾತ್" (ವೇ. ಸೂ. ೧–೪–೨೬) ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ– ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವರುಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತಿನ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ– ಎಂಬುದು ಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾದಿಯ ಪಕ್ಷ.

ಇದಕ್ಕೆ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರತ್ಯುಕ್ತಿ ಏನೆಂದರೆ: 'ಯಾವದು ನಿಶ್ಚಿತವೂ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿರುವದೋ ಅದೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವಾದೀತು.' ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಯಾವದಾದರೊಂದನ್ನು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು 'ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರಗಳು' ಮುಂತಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯ

ಲಿಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜವೆಂದು ಹೇಳುವದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವೋ, ಅದು ಜಗಜ್ಜೀವಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಅರ್ಥವೋ ?-ಎಂಬುದನ್ನು ಶಬ್ದದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ-ಎಂಬುದಂತೂ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೂ, ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲದ್ದೂ ಆಗಿದೆ-ಎಂಬಂತೆ ಆಗುವದರಿಂದ ಅದು ತನಗೆತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹಾಗಾದರೆ ಇವುಗಳೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದನ್ನು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ' ಎಂದರೆ ಅದೂ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮವಾದರೆ ಹೀಗೂ ಮಾಡಬಹುದು, ಹಾಗೂ ಮಾಡಬಹುದು-ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು ; ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯು ಹೀಗೂ ಇರಬಹುದು, ಹಾಗೂ ಇರಬಹುದು ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜವೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೇನೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗಳು ಹೀಗಲ್ಲ. 'ಯಾವದರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೋ....ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊ, ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮ' (ತೈ. ೩-೧) ಎಂದು ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿವೆ ; ಯಾವ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ 'ಭೂತಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿ ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುವ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹದು, ಮಾಯಿಕಸೃಷ್ಟಿ-ಎಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು; ಆದರಿಂದ ವಾಕ್ಯದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವ 'ಅಜತ್ವ'ಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವದೆಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ಸೂತ್ರವು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಮಾಣಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮಾಯಿಕಪರಿಣಾಮವೆಂದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯಕನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದಮೇಲೂ ಅದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ ! ಕರ್ಮದ ಫಲದಂತೆ ಸತ್ತಬಳಿಕ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗುವದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರವೇ ಮುಂತಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯಲಿಂಗಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚ

ಶಿಂಸಬೇಕು ; ಆಮೇಲೆ ಹಾಗೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಅರ್ಥವು ಅನುಭವಾನುಸಾರಿ ಯಾಗಿದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ?– ಎಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಹತ್ತಿಸಿನೋಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಯ, ಯುಕ್ತಿ–ಈ ಎರಡರಿಂದಲೂ ಯಾವದು ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಏರ್ಪಡುವದೋ ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವು– ಎಂಬುದು ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥ.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವು ನಿಶ್ಚಯವಾಗದೆಇರುವಾಗಲೇ ಯುಕ್ತಿಯು ಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಯಾರಿಗೆ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮ ತತ್ತ್ವವು ಜನ್ಮರಹಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಾಯಾಜನ್ಮ, ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು–ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರೌತಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿರುವ ಲೌಕಿಕಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅರ್ಥ ವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಆಗಲೂ ತಾರ್ಕಿಕರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ತರ್ಕ'ವೆಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು. ತರ್ಕ, ಉಪಪತ್ತಿ. ಯುಕ್ತಿ– ಈ ಎಲ್ಲಾ ಶಬ್ದಗಳಿಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯಾದ ಶ್ರೌತಯುಕ್ತಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಅಮೃತವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

ನೇಹ ನಾನೇತಿ ಚಾಮ್ನಾಯಾದಿನ್ದ್ರೋ ಮಾಯಾಭಿರಿತ್ಯಪಿ ।
ಅಜಾಯಮಾನೋ ಬಹುಧಾ ಮಾಯಯಾ ಜಾಯತೇ ತು ಸಃ ॥೨೪॥

೨೪. ಇಲ್ಲಿ 'ನಾನಾತ್ವವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿರುವದರಿಂದಲೂ 'ಇಂದ್ರನು ಮಾಯೆಗಳಿಂದ' (ಬಹುವಿಧವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ) ಎಂದಿರು ವದರಿಂದಲೂ 'ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವವನಾದರೂ ಬಹುಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಅವನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ' (ಎಂದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ).

ಶ್ರುತಿಗೆ ಮಾಯಾಸೃಷ್ಟಿಯೇ ಅಭಿಪ್ರೇತ

ಅಜಾದ್ವಯತತ್ತ್ವವೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ವೇನು ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು : ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ನಾನಾತ್ವವೆಂಬುದು ಸತ್ಯವೇ ಆಯಿತಾದ್ದರಿಂದ 'ನಾನಾತ್ವವಿಲ್ಲ'–ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರವು

ಹೊಂದುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ! ಆದರೆ 'ಇಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲ' (ಬೃ. ೪–೪–೧೯ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ದಕ್ಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಅಪರಮಾರ್ಥವೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಾಣಸಂವಾದವೇ ಮೊದಲಾದವುಗಳಂತೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಉಪಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಯು ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು. 'ಇಂದ್ರೋ ಮಾಯಾಭಿಃ ಪುರುರೂಪ ಈಯತೇ' (ಬೃ. ೨–೫–೧೯) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನು ಮಾಯೆಗಳಿಂದ ಬಹುರೂಪನಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾನೆ– ಎಂದು ಅಪರಮಾರ್ಥವಾಚಕವಾದ ಮಾಯಾಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು : ವೇದದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಶಬ್ದವನ್ನು ಜ್ಞಾನವಾಚಕವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ, ಯಾಸ್ಕರು ನಿರುಕ್ತದಲ್ಲಿ (೩–೯) ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹನ್ನೊಂದು ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ 'ಮಾಯಾ'ಶಬ್ದವೂ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಮಾಯಾ' ಎಂದರೆ ಅಪರ-ಮಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದು' ಈ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮಾಯಾಶಬ್ದವು ಜ್ಞಾನವಾಚಕವೇ ಆದರೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಇಂದ್ರಿಯಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿದ್ದು ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೇ (ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯೇ) ಆಗಿದ್ದರೂ ಇಂದ್ರಿಯದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಅರಿವು ಅವನನ್ನು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥದಂತೆಯೂ, ಅಚೇತನನಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ಶಬ್ದ, ರೂಪ-ಮುಂತಾದ ನಾನಾಭೇದಗಳುಳ್ಳವನಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಪರಿಚ್ಛೇದವುಳ್ಳ ಅನೇಕಜೀವರಾಗಿರುವಂತೆಯೂ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ : ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅವಿದ್ಯಾಮಯವಾಗಿರುವ ಅರಿವುಗಳನ್ನು 'ಮಾಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ ; ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೇನೂ ಮಾಯೆಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ 'ಮಾಯೆಗಳಿಂದ' ಎಂದು ಬಹುವಚನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವವರಿಂದಲೂ ಮುಂದೆ ಬರುವ ವಾಕ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ "ಯುಕ್ತಾ ಹ್ಯಸ್ಯ ಹರಯಃ ಶತಾ ದಶ" (ಬೃ. ೨–೫–೧೯) ಎಂದು ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುದುರೆಗಳೆಂದು ಕರೆದು ಅವು ಅನಂತವಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ 'ಮಾಯೆಗಳಿಂದ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾರೂಪವಾಗಿರುವ ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಂದ ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಂದ ಈ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯಗಳ ಆಕಾರದಿಂದ ಅನೇಕನಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅವನ ನಿಜವಾದ ಅಜಾದ್ವಯಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ "ಅಯಂ ವೈ ಹರಯೋಽಯಂ ದಶ ಚ ಸಹಸ್ರಾಣಿ ಬಹೂನಿ ಚಾನಂತಾನಿ ತದೇ-ತದ್ಬ್ರಹ್ಮಾಪೂರ್ವಮನಪರಮನಂತರಮಬಾಹ್ಯಮಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ ಸರ್ವಾನುಭೂರಿತ್ಯನುಶಾಸನಮ್" (ಬೃ. ೨-೫-೧೯) ಇವನೇ ಈ ಅನಂತ ವಾದ ಕುದುರೆಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ; ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದ್ದು, ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದು ; ಒಳಗಿಲ್ಲದ್ದು, ಹೊರಗಿಲ್ಲದ್ದು ; ಈ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಅನುಭವದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು "ಅಜಾಯಮಾನೋ ಬಹುಧಾ ವಿಜಾಯತೇ" (ತೈ. ಆ. ೩-೧೩) ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವವನಾಗಿಯೇ ಬಹುಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವನು- ಎಂದೂ ಶ್ರುತಿಯಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅಲ್ಲಿ ಬಹುವಾಗಿ ಆಗುವ ಜನ್ಮವೆಂಬುದು ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಾಯಯಾ ಜಾಯತೇ ತು ಸಃ' (ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಅವನು ಹುಟ್ಟು ತ್ತಾನೆ) ಎಂದು ಅವಧಾರಣಾರ್ಥಕವಾದ 'ತುಶಬ್ದ'ದಿಂದ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟದೆಇರುವದು, ಬಹುಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದು- ಎಂಬಿವು ಎರಡೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಆಗಲಾರದು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ, 'ಬೆಂಕಿಯು ಬಿಸಿಯಾಗಿಯೂ ಇದೆ, ತಣ್ಣಗೂ ಇದೆ' ಎಂದಂತೆ ಆಗಿ ತನಗೆತಾನೇ ವಿರುದ್ಧ ವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿದೆಯೆಂದಾಗುವದು. ಆದಕ್ಕೆ ಆಗ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವೇ ಬಂದೀತು !

ಹೀಗೆ ದ್ವೈತವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವದು, ಆತ್ಮನು ಅಜನೇ ಎಂದು ಅವ ಧಾರಣೆಯಿಂದ (ಒತ್ತಿ)ಹೇಳುವದು-ಇವೆರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಏಕತ್ವ ವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದೇ ನಿಶ್ಚಿತ ವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವ ದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೆಂದೂ ಹಿಂದೆ (೩-೧೫) ಹೇಳಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. 'ತತ್ರ ಕೋ ಮೋಹಃ ಕಃ ಶೋಕ ಏಕತ್ವಮನುಪಶ್ಯತಃ' (ಈ. ೭) ಏಕತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಶೋಕಮೋಹಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬ ಫಲಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ "ಮೃತ್ಯೋಃ ಸ ಮೃತ್ಯುಮಾಪ್ನೋತಿ ಯ ಇಹ ನಾನೇವ ಪಶ್ಯತಿ" (ಕಾ.೨-೧-೧೦) ಇಲ್ಲಿ ಭೇದವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವವನು ಸಾವಿನಮೇಲೆ ಸಾವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರು ವನು- ಎಂದು ಭೇದಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಂದಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಸಂಭೂತೇರಪವಾದಾಚ್ಚ ಸಂಭವಃ ಪ್ರತಿಷಿಧ್ಯತೇ ।
ಕೋ ನ್ವೇನಂ ಜನಯೇದಿತಿ ಕಾರಣಂ ಪ್ರತಿಷಿಧ್ಯತೇ ॥೨೫॥

೨೫. ಸಂಭೂತ್ಯುಪಾಸನೆಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ನಿಂದಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಯಿತು. 'ಇವನನ್ನು ಯಾರು ಮತ್ತೆ ಉಂಟುಮಾಡುವವನು ?' ಎಂಬದರಿಂದ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಯಿತು.

'**ಅಂಧಂ ತಮಃ ಪ್ರವಿಶಂತಿ ಯೇಽಸಂಭೂತಿಮುಪಾಸತೇ ತತೋ ಭೂಯ ಇವ ತೇ ತಮೋ ಯ ಉ ಸಂಭೂತ್ಯಾಗ್ಂ ರತಾಃ**' (ಈ. ಮಾ. ೯) ಎಂದು "ಸಂಭೂತಿ"(ದೇವತೆ)ಯ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಂಭವವನ್ನೇ—ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯೆಂಬುದನ್ನೇ—ನಿಂದಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ: ಈಶಾವಾಸ್ಯದ ಮಾಧ್ಯಂದಿನಪಾಠದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಷಯವಾದ ಚರ್ಚೆಯಿದು. ಅಲ್ಲಿ ಸಂಭೂತಿಯನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡುವವರು ಅಸಂಭೂತಿಯ ಉಪಾಸಕರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂಧಂತಮಸ್ಸನ್ನು ಸೇರುವರು— ಎಂದು ನಿಂದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂದೆಯು ನಿಂದೆಗಾಗಿ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆ ?—ಎಂದರೆ ಮುಂದೆ (ಈ. ೧೧) 'ಸಂಭೂತಿಂ ಚ ವಿನಾಶಂ ಚ ಯಸ್ತದ್ವೇದೋಭಯಗ್ಂ ಸಹ | ವಿನಾಶೇನ ಮೃತ್ಯುಂ ತೀರ್ತ್ವಾ ಸಂಭೂತ್ಯಾಽಮೃತಮಶ್ನುತೇ | 'ಸಂಭೂತಿಯನ್ನೂ ವಿನಾಶವನ್ನೂ ಎರಡನ್ನೂ ಯಾವನು ಒಟ್ಟು ತಿಳಿದು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುತ್ತಾನೋ, ಅವನು ವಿನಾಶದಿಂದ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ದಾಟಿ ಸಂಭೂತಿಯಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ—ಎಂದು ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಆದರಿಂದ ಅಮೃತರೂಪವಾದ ಉತ್ತಮಫಲವೇ ಆಗುವದೆಂದೂ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಶ್ರುತಿಯು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸಂಭೂತಿ' ಎಂದರೆ ದೇವತೋಪಾಸನೆ, 'ವಿನಾಶ' ಎಂದರೆ ಕರ್ಮ ; ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಅಂಧಂತಮಸ್ಸು ಲಭಿಸಲಾರದು; ಹಾಗಲ್ಲದೆ ನಿಂದೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯು ಬಂದಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟೀತು. ಇದರಂತೆ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ನಿಂದಿಸುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದವರಿಗೆ ಅಂಧಂತಮಸ್ಸು

ಆದೀತೆಂದು ಯಾವ ವಿವೇಕಿಯು ತಾನೆ ಒಪ್ಪಿಯಾನು ? ಯಾರೂ ಒಪ್ಪರು. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ನಿಂದೆಯು ನಿಂದ್ಯವನ್ನು ನಿಂದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹೊಗಳತಕ್ಕದ್ದನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಾನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭವವನ್ನು (ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು) ನಿಂದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭವೇ ಇಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ 'ಯಾವದೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದೆತ್ತುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಆದೀತು ?

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ : ನಿಜ, ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಸಂಭೂತಿ' ಮತ್ತು 'ವಿನಾಶ'–ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೇ ಶ್ರುತಿಯು ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ 'ವಿನಾಶದಿಂದ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ : ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕರ್ಮಾನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದರಿಂದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಲೌಕಿಕಜ್ಞಾನ, ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಲೌಕಿಕಪ್ರವೃತ್ತಿ–ಎಂಬ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ. ಇದರಂತೆ ಸಂಭೂತಿವಿನಾಶಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ–ಎಂದರೆ ದೇವತೋಪಾಸನೆ ಮತ್ತು ಕರ್ಮ–ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವದರಿಂದ–ಸಾಧಕನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವುಂಟಾಗಿ ಕರ್ಮಫಲರಾಗವು ಹೊರಹೊಮ್ಮುವದೆಂಬ ಸಾಧ್ಯಸಾಧನೈಷಣೆಗಳ ರೂಪವಾದ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ದಾಟುವದೆಂಬ ಫಲವುಂಟಾಗುವದು. ಇದನ್ನೇ 'ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ದಾಟಿ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರಭಾಗವು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆಯು ತಲೆದೋರಬಹುದು : 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದರೆ ಸಂಭೂತಿವಿನಾಶಗಳ ಸಮುಚ್ಚಯವೇ ಎಂದಾದರೆ, ಇದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಎಂದಾಯಿತು ; ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮವೂ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಎರಡೂ ಅವಿದ್ಯಾಕ್ಷೇತ್ರಗಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯೊಡನೆ ಸೇರಿಸಿ ಸಮುಚ್ಚಯಾನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? ಬೆಳಕಿನಂತಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ತಲೆದೋರಿದಾಗ ಕತ್ತಲೆಯಂತಿರುವ ಸಮುಚ್ಚಯವು ಇರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಈ ಶಂಕೆಗೆ ಸಮಾಧಾನ[1]ವೇನೆಂದರೆ[1]: ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ದೇವತೋಪಾಸನೆ, ಕರ್ಮ ಇವೆರಡರ

1. ಈ ಆಕ್ಷೇಪಪರಿಹಾರಗಳ ಚರ್ಚೆಯು ಸುಲಭವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮನದಟ್ಟಾಗಲಾರದಾದರೂ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವದರ ಸಾರವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗಾಗಿ ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿವೆ. ಈಶಾವಾಸ್ಯದ ಮಾಧ್ಯಂದಿನಪಾಠದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಾಭಿ

ಸಮುಚ್ಚಯದಿಂದ ಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಪುತ್ರವಿತ್ತಕರ್ಮಗಳೆಂಬ (ಸಾಧನರೂಪವಾದ ಏಷಣೆ, ಮನುಷ್ಯಪಿತೃದೇವಲೋಕಗಳೆಂಬ ಸಾಧ್ಯದ ಏಷಣೆ- ಎಂಬೆರಡನ್ನೂ) ದಾಟಿದವನಿಗೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶದಿಂದ ವಿದ್ಯೆಯು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಯೇತೀರುವದು-ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಯಾವನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ' ಎಂಬರ್ಥದ ಮಂತ್ರಭಾಗವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ 'ಒಟ್ಟಿಗೆ' ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ; ಒಬ್ಬನೇ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ 'ಸಂಭೂತಿಯನ್ನು ಉಪಾಸಿಸುವವರು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಂಧಂತಮಸ್ಸನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾರೆ' ಎಂದಿರುವದು ಸಮುಚ್ಚಯ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸಂಭೂತ್ಯುಪಾಸನೆಗೆ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅರ್ಥವಾದವೆಂಬುದೇ ನಿಶ್ಚಯವಾದರೂ- ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಂಭೂತಿನಿಂದೆಯು ಬರಿಯ ಅರ್ಥವಾದವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆ ? ಅಥವಾ 'ಸಂಭೂತಿಯಿಂದ ಅಮೃತವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾಮೃತತ್ವವನ್ನೇನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ 'ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯಾಮೃತತ್ವವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯದ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಂಭೂತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ನಿಂದಿಸಿದೆಯೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆ ?-ಎಂಬ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವ ಈ ಸಂಭೂತಿಯನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ನಿಂದಿಸಿದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಭವವನ್ನು (ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು) ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಶ್ರುತಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿದೆ

ಇದರಂತೆ "ಜಾತ ಏವ ನ ಜಾಯತೇ ಕೋ ನ್ವೇನಂ ಜನಯೇತ್

ಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆ. ಈ ಪಾಠದಂತೆ 'ವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನೂ ಯಾವನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೋ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ವಿದ್ಯಾವಿದ್ಯೆಗಳನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು, 'ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಲಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಎಚ್ಚತ್ತವನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿ ಇತ್ತು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕನಸಿನ ಹುಲಿಯು ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದಿರುವಂತೆ. ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾಗುವ ಸಂಭವವು, (ಜನ್ಮವು), ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಜವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ : ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ- ಎಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ- ದೇವತೆಯು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಅದರಿಂದ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಪುನಃ" (ಬೃ. ೩, ೯-೨೮-೭) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಇವನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವವರು ಯಾರು ?' ಎಂದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಯೆಯನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿದಮೇಲೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿದ್ದ ಜೀವನನ್ನು ಮತ್ತೆ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವದು ಆಗಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಹಾಗೆಯೇ, ಮನುಷ್ಯನು ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪನೆ ; ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹೋದಮೇಲೆ ಅವನು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವದವನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವದು ಯಾರು ? ಮೊದಲೂ ಅವನು ನಿಜವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಯೇಇರಲಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಕಂಡ ಹಾವು ಭ್ರಾಂತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಹುಟ್ಟಿಯೇಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಇದು ಹಗ್ಗವೇ' ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಂಟಾದಬಳಿಕ ಆ ಹಾವನ್ನು 'ಮತ್ತೆ' ಹುಟ್ಟಿಸುವದು ಯಾರಿಂದ ಆದೀತು ? ಇದರಂತೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಜನ್ಮರಹಿತನಾದ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ 'ನಾನು ಅಜಾದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಬಳಿಕವೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುಸಾವುಗಳುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವದು ಯಾರಿಂದ ಆದೀತು ?- ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಿ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಾಣದಂತಾದದ್ದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕಾರಣವು ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲ-ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೊಂದಿದೆ. ಪ್ರಕೃತ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ವಾಕ್ಯದ ಸಂದರ್ಭವು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ :

ಯತ್ಸಮೂಲಮಾವೃಹೇಯುರ್ವೃಕ್ಷಂ ನ ಪುನರಾಭವೇತ್ ।
ಮರ್ತ್ಯಃ ಸ್ವಿನ್ಮೃತ್ಯುನಾ ವೃಕ್ಣಃ ಕಸ್ಮಾನ್ಮೂಲಾತ್ ಪ್ರರೋಹತಿ ॥
ಜಾತ ಏವ ನ ಜಾಯತೇ ಕೋ ನ್ವೇನಂ ಜನಯೇತ್ ಪುನಃ ॥

ಬೃ. ೩-೯-೨೮-೭. ೭

ಇಲ್ಲಿ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಸಭೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದು. 'ಮರವನ್ನು ಬೇರುಮುಟ್ಟ ಕಿತ್ತುಹಾಕಿದರೆ ಅದು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಮರ್ತ್ಯನಾದವನನ್ನು ಮೃತ್ಯುವು ಕಿತ್ತುಹಾಕಿದರೆ ಅವನು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಬೇರಿನಿಂದ ಅಂಕುರಿಸುತ್ತಾನೆ ? 'ಹುಟ್ಟಿಯೇಬಿಟ್ಟಿರುವವನಲ್ಲ, ಹುಟ್ಟಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವನನ್ನು 'ಮತ್ತೆ' ಹುಟ್ಟಿಸುವವರು ಯಾರು ?' ಎಂಬುದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನ

ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಮೂಲಕಾರಣವೊಂದಿರಬೇಕಷ್ಟೆ? ಅದು ಯಾವದು?–ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷೇಧ (ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಿಕೆ) ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು?–ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದು.

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ: ಈ ವಾಕ್ಯಭಾಗವು ಆಕ್ಷೇಪವೆಂದು ಹಿಡಿಯುವದಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಮನುಷ್ಯನೆಂಬವನು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಿಜವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಮರ್ತ್ಯನ ಮರ್ತ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯು ಕಿತ್ತುಹಾಕಿದಾಗ ಮತ್ತೆ ಅವನು ಯಾವ ಬೇರಿನಿಂದ ಅಂಕುರಿಸಿಯಾನು?–ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೇ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಪ್ರಶ್ನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳನ್ನು ಮಂಕುಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಹೇಗೆ ಬೇರಿನೊಡನೆ ಕಿತ್ತುಹಾಕಿದ ಮರವು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಲಾರದೋ ಹಾಗೆಯೇ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೀರ ಕಿತ್ತುಹಾಕಿದ ಮರ್ತ್ಯತ್ವವು ಯಾವ ಬೇರಿನಿಂದತಾನೆ ಹುಟ್ಟೀತು? ಅಂಥ ಬೇರು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ!–ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮನುಷ್ಯನು ಮರ್ತ್ಯನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ; ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂಬ ಬೇರನ್ನು ಕಿತ್ತುಹಾಕಿದಮೇಲೆ ಅವನು ಹುಟ್ಟುವದಾಗಲಿ ಸಾಯುವದಾಗಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ?–ಎಂಬುದು ಈ ಆಕ್ಷೇಪವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಆಗ ಮರ್ತ್ಯನು ಅಮೃತನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಇದೇ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹೇಳಿರುವ (ಬೃ. ೪-೪-೭) ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇದು.

ಇನ್ನು "ಜಾತ ಏವ ನ ಜಾಯತೇ" ಎಂಬ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಭಾಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ: 'ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಅವನು ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ', ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ನಿಜವಾಗಿ ಅಜಾದ್ವಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ– ಎಂದರ್ಥ. ಇಂಥವನನ್ನು ಯಾರು ತಾನೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿಯಾನು? ಹುಟ್ಟಿರುವನೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿರುವಾಗಲೇ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಿರುವಲ್ಲಿ– ಅವಿದ್ಯೆಯು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಬಾಧಿತವಾದ ಬಳಿಕ– 'ಮತ್ತೆ, ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನು? ಆಗ ಅವನನ್ನು 'ಮತ್ತೆ' ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕಾರಣವು ಯಾವದೊಂದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲವೆ?' ಎಂಬುದು ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನಾಡಿದ ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನ ಆಶಯ.

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ 'ಮರ್ತ್ಯನ ಮರ್ತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಮೃತ್ಯುವು ಕಿತ್ತುಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಅವನು ಏತರಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ?' ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು

ಹಾಕಿದವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಆಶಯವೇನೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ನಿಜವಾಗಿ ಎಂದಿಗೂ ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವ ಸ್ವಭಾವದವನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮನುಷ್ಯನು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೇಳಿದಾನೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಇವರು ತೊಳಲುವರು. ಆಗ ನನಗೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಯವು ಸಿಕ್ಕಿದಂತೆ ಆಗುವದು—ಎಂದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ "ಮತ್ತೆ ಇವನನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವವನು ಯಾರು ?" ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡಿ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ದೃಢಪಡಿಸಿದೆ- ಎಂಬುದು ಕಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಸ ಏಷ ನೇತಿನೇತೀತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತಂ ನಿಹ್ನುತೇ ಯತಃ |
ಸರ್ವಮಗ್ರಾಹ್ಯಭಾವೇನ ಹೇತುನಾಽಜಂ ಪ್ರಕಾಶತೇ ||೨೬||

೨೬. "ಆ ಇವನು 'ನೇತಿನೇತಿ' (ಎಂಬ ಆತ್ಮನು)" ಎಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಅದು ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯು ತ್ತದೆ, ಆಗ ಅಜತತ್ತ್ವವು ತಾನೇ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ.

ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆದೇ ಉಪದೇಶಮಾಡುವದರಿಂದಲೂ ಅಜಾತ್ಮನೇ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥ

ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮನೇ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಬೇಕೆಂದಿರುವ ತತ್ತ್ವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ : ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆದು " ಅಥಾತ ಆದೇಶೋ ನೇತಿನೇತಿ " (ಬೃ. ೨-೩-೬) ಆದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಕಷ್ಟ- ಎಂದುಕೊಂಡು ಶ್ರುತಿಯು ಅದನ್ನೇ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಉಪಾಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಯಾವ ಯಾವದನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರುವದನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆ ದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ, "ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತ ಎಂದು ಎರಡೇ ಬ್ರಹ್ಮದ ರೂಪಗಳು" (ಬೃ. ೨-೩-೧) ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುವ ಪಂಚಭೂತಗಳನ್ನು "ಮೂರ್ತ", "ಅಮೂರ್ತ"- ಎಂದು ರಾಶಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಆಧಿದೈವ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮ-ಎಂಬೀ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ

ಆ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಗಳ ರಸವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಅಮೂರ್ತರಸವನ್ನು 'ಪುರುಷ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಹಳದಿಯ ರೂಪವೇ ಮುಂತಾದ ವಾಸನಾರೂಪವಾದ ವಿಶೇಷರೂಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು, 'ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು 'ಅಥಾತ ಆದೇಶೋ ನೇತಿನೇತಿ ನ ಹ್ಯೇತಸ್ಮಾದಿತಿ ನೇತ್ಯನ್ಯತ್ಪರಮಸ್ತಿ' (ಬೃ ೨-೩-೬) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅವಲ್ಲ, ಇವಲ್ಲ' ಎಂದು ಎರಡು 'ಅಲ್ಲ' (ನಕಾರ)ಗಳಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗಿದೆ, ದ್ರವ್ಯ ಗುಣ-ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಶಬ್ದಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲದ ಚೈತನ್ಯದ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿನ ಮನಸ್ಸು ನಿಲ್ಲಲಿ !-ಎಂಬುದೇ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಗುರಿ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಬಳಿಕವೂ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರರೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಇಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ : (೧) ಪೃಥಿವಿಯೇ ಮುಂತಾಗಿ ಆಕಾಶದವರೆಗಿನ ಭೂತಗಳು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದು ಮುಂದುಮುಂದಿನದರಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ, ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಒಳಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವ ಆಕಾಶವು ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ 'ಅಕ್ಷರ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆದು 'ಅದು ಸ್ಥೂಲವಲ್ಲ, ಅಣುವಲ್ಲ, ಗಿಡ್ಡವಲ್ಲ, ಉದ್ದವಲ್ಲ' ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ (ಬೃ. ೩-೮-೮) ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಬಳಿಕ (೨) ನಿಯಂತವ್ಯದೇವತೆಗಳ ಸಂಕೋಚ, ವಿಕಾಸ-ಎಂಬ ಕ್ರಮದಿಂದಲೂ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿ ಆಮೇಲೂ 'ಸ ಏಷ ನೇತಿ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಾ' (ಬೃ. ೩-೯-೨೬) 'ಆ ಈತನೇ ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ-ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮನು' ಎಂದೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮೊದಲು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದ ಪೃಥಿವಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ದೇವತೆಗಳು ನಿಯಂತವ್ಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನೂ- ಎಲ್ಲವನ್ನೂ- ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತೆ ಆಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ಮತ್ತೂ ಒಮ್ಮೆ (೩) ಜನಕಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ವೈಶ್ವಾನರ, ತೈಜಸ- ಮುಂತಾದ ಆತ್ಮರೂಪಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದೇ ನಿರ್ವಿಶೇಷಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ 'ಆ ಈ ಆತ್ಮನೇ 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ"- ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮನು' (ಬೃ. ೪-೨-೪) ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಹಿಂದೆ ಉಪಾಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ವೈಶ್ವಾನರತ್ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದುಸಲ (೪)

ಸಕಾಮನಾದ ಜೀವನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುತ್ತಿರುವನೆಂಬುದನ್ನೂ ಆತ್ಮಕಾಮನಾದವನಿಗೆ ಏಷಣೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೊರೆಯುವದೆಂಬ ಸಾಧನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿ ಯಾವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೋ ಆ ನಿರ್ವಿಶೇಷಾತ್ಮನನ್ನು "ಆ ಈ ಆತ್ಮನೇ 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ'-ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಆತ್ಮನು" (ಬೃ. ೪-೪-೨೨) ಎಂವೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉಪಾಯವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೂ ಒಮ್ಮೆ (೫) ಮೈತ್ರೇಯೀಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ನಗಾರಿಯ ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವನ್ನೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನೂ ಉಪಾಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದೇ ನಿರ್ವಿಶೇಷಾತ್ಮನನ್ನೇ 'ಆ ಈ ಆತ್ಮನೇ 'ಇದಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲ'-ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಆತ್ಮನು" (ಬೃ. ೪-೫-೧೫) ಎಂದೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಭಾವವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ.

ಶ್ರುತಿಯು ತಾನೇ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

ಹೀಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ತಾನೇ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ತಾನೇ ಏತಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ? -ಎಂದರೆ, ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ. ಉಪಾಯವು ಉಪೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಹೇಳಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತರೂಪಗಳು, ಪೃಥಿವ್ಯಾದಿಗಳ ಓತಪ್ರೋತಭಾವ-ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ನಿರ್ವಿಶೇಷಾತ್ಮನಂತೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡಾರು ಎಂಬ ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ವಿಶೇಷವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಗ್ರಾಹ್ಯವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರುವ ಮೂರ್ತಾಮೂರ್ತಾದಿಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯಬಾರದು-ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಹೀಗೆ ತಾನು ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿದೆ-ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ ?- ಎಂದರೆ 'ಅಗೃಹ್ಯೋ ನ ಹಿ ಗೃಹ್ಯತೇ' (ಬೃ. ೩-೯-೨೬, ೪-೨-೪, ೪-೪-೨೨, ೪-೫-೧೫) ಎಂದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಡಗಿರುವ ಆಶಯವೇನೆಂದರೆ, 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' ಎಂದು ಮಧುಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವೆನಲ್ಲ, ಆ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಹೀಗೆ ಉಪಾಯಾಂತರದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಯವನ್ನೂ ಉಪೇಯವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಂತೆಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಅಗ್ರಾಹ್ಯನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಯಾವದೊಂದು ಉಪಾಯದಿಂದಲೂ ನೇರಾಗಿ ಇವನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದು ಅಗ

ಲಾರದು. ಉಪಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸತಕ್ಕದ್ದೇ ಸರಿ; ಆದರೆ ಅದು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು, ಬರಿಯ ವಿಕಲ್ಪವು. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದೇ ಈ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಉಪಾಯಮಾತ್ರವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಉಪೇಯವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ "ಇವನು 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' ಎಂಬ ಆತ್ಮನು" ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದನ್ನೇ ಉಪಾಯವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಉಪೇಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯ, ಉಪೇಯನಾದ ಆತ್ಮನು ಮಾತ್ರ-ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಿಂದ ಇರುವವನು-ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಾತನಿಗೆ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಅಜನೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ತಾನೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ.

ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯ ಉಪಾಯದಿಂದಲೂ ಸತ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :-ಅಸತ್ಯವಾದ ಉಪಾಯದಿಂದ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ನಿರ್ವಿಶೇಷಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ?

(ಉತ್ತರ) :- ಹೇಗೆಂದರೆ ಉಪೇಯದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವು ಬೇಕೇ ಹೊರತು ಉಪಾಯವು ಸತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬುದೇನೂ ಅವಶ್ಯವಲ್ಲ. ಉಪಾಯವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಉಪಾಯವಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಬರೆವಣಿಗೆಯ ಗೆರೆಗಳೂ ಅಕಾರವೇ ಮುಂತಾದ ಅಕ್ಷರಗಳ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾಗದ, ಮಷಿ, ಗೆರೆ-ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಉಪಾಯವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಅವಶ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾಗಿರುವ ವಿಶೇಷವನ್ನು ನೀಗಿ ಕಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಉಪಾಯವನ್ನಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ನೇರಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಇಂಥವನು

ಎಂದು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದಕ್ಕಲ್ಲ. ಉಪಾಯವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪವು ಹಗ್ಗವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿರುವದೊಬಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು-ಎಂದರೆ ವಿಕಲ್ಪವು ಬಾಧಿತವಾದಕೂಡಲೆ ತಾನೇ ತೋರಿ ಕೊಳ್ಳುವದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮಾಣವ್ಯಾಪಾರದ ಫಲವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಾದಿಗಳೂ ಆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಆ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶದ ನೆರವಿನಿಂದಲೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ :'ಪ್ರಮಾಣಮಪ್ರಮಾಣಂ ಚ ಪ್ರಮಾ ಭಾಸಂ ಚ ಯದ್ ಭವೇತ್ | ಚೈತನ್ಯಾಕಾರಮೇವೈತತ್ ಪ್ರಥತೇ ಸರ್ವಮೇವ ತತ್'' (ಬೃ. ವಾ. ೨-೪-೨, ೧೩೪) ಪ್ರಮಾಣ, ಅಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯದಂತೆ ತೋರುವದು-ಇದೆಲ್ಲದರ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಚೈತನ್ಯಾಕಾರವೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ- ಎಂದರ್ಥ. 'ಪ್ರಮಾಣಮಪ್ರಮಾಣಂ ಚ ಪ್ರಮಾ ಭಾಸಸ್ತಥೈವ ಚ । ಕುರ್ವನ್ತ್ಯೇವ ಪ್ರಮಾಂ ಯತ್ರ ತದಸಂಭಾವನಾ ಕುತಃ ॥' (ಬೃ.ವಾ. ೨-೧-೫೩೨) ಪ್ರಮಾಣ, ಅಪ್ರಮಾಣ ಪ್ರಮೇಯದಂತೆ ತೋರುವದು-ಇವೆಲ್ಲವೂ ಯಾವದರ ಯಥಾರ್ಥದ ಅರಿವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡು ತ್ತಿರುವವೋ ಅದು ಇರಲಾರದೆಂಬ ಶಂಕೆಯಾದರೂ ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದೀತು ?- ಎಂದರ್ಥ.

ಪರಮಾತ್ಮನು ಪದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ವಿಷಯನೆಂಬ ಮತದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಿಕಾರನಾದ ಮಂಡನಮಿಶ್ರನೇ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವರು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಿದಾರೆ : ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೂ ವೇದ್ಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೆನಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಯಾಗಿರುವ ಜ್ಞೇಯವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಪಂಚಾಭಾವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದದ್ದು, ಅಭಾವವೂ ತಿಳಿದದ್ದೇ ; ಇವೆರಡನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದರೆ ಪ್ರಪಂಚಾಭಾವದ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರೈಕವೇದ್ಯವೆನ್ನುವರು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇಲ್ಲ

–ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ಇದು ಒಂದು ಮತ. ಇನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಮತವು ಹೀಗಿದೆ : ಹೇಗೆ ,ಒಂದಾನೊಂದು ದ್ವೀಪದಲ್ಲಿ ಇಂಥಿಂಥ ಹೆಸರಿನ– ಪಚ್ಚೆಯ ಕಾಲಿನ, ಪದ್ಮರಾಗದ ಕೊಕ್ಕಿನ, ಚಿನ್ನಬೆಳ್ಳಿಯ ರೆಕ್ಕೆಗಳುಳ್ಳ ಹಕ್ಕಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಾವು ಅರಿತುಕೊಂಡೇ ಇರುವ ಪಕ್ಷಿಸಾಮಾನ್ಯವು ಅದರ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಧರ್ಮಕಲಾಪದ ಸಂಬಂಧದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ವಾಕ್ಯದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ತಿಳಿದಿರುವ ಕಾರಣಸಾಮಾನ್ಯವು, ಅಥವಾ ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯವು 'ಏತರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೋ' (ತೈ. ೩–೧) ಎಂದು ಬೇರೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದಲೂ 'ಸ್ಥೂಲವಲ್ಲ, ಅಣುವಲ್ಲ, (ಬೃ. ೩–೮–೮) ಎಂದು ಭೇದದಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ವಿಶೇಷರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮೇಯವಾಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಈವರೆಗೆ ಅರಿಯದೆ ಇದ್ದ ವಿಶೇಷವನ್ನೇ ತಿಳಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಮತಗಳೆರಡು ಉಂಟು. ಆದರೆ ಇವು ಸರಿಯಾದ ಮತಗಳಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀದೇಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್' (ಛಾಂ. ೬–೨–೧), 'ಯತೋ ವಾಚೋ ನಿವರ್ತಂತೇ | ಅಪ್ರಾಪ್ಯ ಮನಸಾ ಸಹ' (ತೈ. ೨–೯)–ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಇವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೊಂದೇ ಇದ್ದು ತನಗೆರಡನೆಯದು ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವ ಅದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾತಿ, ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಸಂಬಂಧ– ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವಿದ್ಯಾಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ಯಾವದರ ಭೇದವಾಗಲಿ ಸಂಸರ್ಗವಾಗಲಿ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಯಾವ ಪದಕ್ಕಾಗಲಿ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಾಗಲಿ ವಿಷಯವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಅದ್ವಿತೀಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಜಾತೀಯಭೇದ, ವಿಜಾತೀಯಭೇದ, ಸ್ವಗತಭೇದ–ಎಂಬ ಮೂರು ಭೇದಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದಾಗಲಿ ಸತ್ತಾಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ 'ಭೇದಸಂಸರ್ಗಹೀನತ್ವಾತ್ ಪದವಾಕ್ಯಾರ್ಥತಾಽಽತ್ಮನಃ | ದುಃಸಮ್ಪಾಪ್ಯಾಽತ ಆತ್ಮಾಯ

ಮಾತ್ಮನ್ಯೈವಾನುಭೂಯತೇ' (ಬೃ ವಾ. ೧-೪-೧೪೦೮) ಎಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವದರ ಭೇದವಾಗಲಿ, ಸಂಸರ್ಗವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಪದಕ್ಕಾಗಲಿ, ವಾಕ್ಯಕ್ಕಾಗಲಿ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಸಂಭವವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅನುಭವದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ : "ಯಸ್ಮಾದೇವಮತೋಽದ್ವೈತೋಽವಿದ್ಯಾತತ್ಕಾರ್ಯಲಙ್ಘನಾತ್| ನ ಹ್ಯವಿದ್ಯಾದಿವಿರಹೇ ದ್ವೈತಧೀರುಪಪದ್ಯತೇ|| ದ್ವಿಧೇತಂ ದ್ವಿತಮಿತ್ಯಾಹುಸ್ತದ್ಭಾವೋ ದ್ವೈತಮುಚ್ಯತೇ | ತನ್ನಿಷೇಧೇನ ಚಾದ್ವೈತಂ ಪ್ರತ್ಯಗ್ವಸ್ತ್ವಭಿಧೀಯತೇ || ದ್ವಿಧಾ ತ್ರಿಧಾ ವಾ ಬಹುಧಾ ಕಾರಣಂ ಸದ್ಭವೇದಿಹ || ತಸ್ಯಾಽಽತ್ಮನಿ ನಿಷಿದ್ಧತ್ವಾದಾತ್ಮಾಽಽದ್ವೈತೋ ಭವೇತ್ತತಃ || ಭೇದಸಂಸರ್ಗಹಾನಾರ್ಥಮೇವಂಯತ್ನಾಮಪಿ ಶ್ರುತಿಮ್ | ಅನಾದೃತ್ಯಾನ್ಯಥಾ ಪ್ರಾಹುರಹೋಽವಿದ್ಯಾ ಮಹೀಯಸೀ ||" (ಬೃ.ವಾ. ೪-೩-೧೪೦೬, ೧೪೦೭, ೧೪೦೮, ೧೪೦೯); 'ಅವ್ಯಾವೃತ್ತಾನನುಗತಂ ನಿಃಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷತಃ | ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತ್ಯೇಹ ವಸ್ತು ಶ್ರುತ್ಯಾಭಿಧೀಯತೇ ||' (ಬೃ.ವಾ. ೪-೩-೧೪೫೧) ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ : ಅವಿದ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾಗಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅದ್ವೈತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದ್ವೈತಬುದ್ಧಿಯಿರುವಂತಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಇಬ್ಭಾಗವಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡಿರುವದೇ ದ್ವೈತವು; ಅದಿಲ್ಲದಿರುವದೇ ಅದ್ವೈತವು. ಎರಡು ಮೂರು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿರುವದು ದ್ವೈತವು; ಅದು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಅದ್ವೈತಸ್ವರೂಪನೇ. ಹೀಗೆ ಭೇದವನ್ನೂ ಸಂಸರ್ಗವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರಲ್ಲ, ಅವಿದ್ಯೆ ಎಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನದು ! ಸಾಮಾನ್ಯವಿಶೇಷಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವದನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಇಂಥ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೀಗೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ : 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಅದೇ ನೀನು) ಎಂಬೀ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಆತ್ಮಾಕಾರವಾದ ಬುದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸುಡಬಲ್ಲದು ; ಆದರೆ 'ನೇತಿ ನೇತಿ' (ಹೀಗಲ್ಲ, ಹೀಗಲ್ಲ) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದುಂಟಾದ ಅರಿವು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾದ ಭೇದವಿಲಯವನು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಬಲ್ಲದೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮಾಕಾರವಾಗಲರಿಯದು. ಯಾವ ವಸ್ತುವೇ ಆಗಲಿ ಆದರ ಆಕಾರದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಹೊರತು ಅದರ ವಿಷಯದ ಅಜ್ಞಾನವು ತೊಲಗಲಾರದು ; ಹಗ್ಗದ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಹಾವು, ಹಗ್ಗವನ್ನು

ಬೆಳಗುವ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗದೆ ಸುಮ್ಮನೆ 'ಇದು ಹಾವಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಷೇಧಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹೋಗಲಾರದಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಧಿರೂಪವಾಗಿರುವ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ತತ್ಪದ, ತ್ವಂಪದ-ಇವುಗಳ ಶೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ವಾಗಿಯೇ 'ನೇತಿ ನೇತಿ' ಮುಂತಾದ ವಚನವು ಮೋಕ್ಷದಾಯಕವಾದೀತು, ನೇರಾಗಿ ಎಂದಿಗೂ ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಾರದು; ಅಥವಾ ವಿಧಿವಾಕ್ಯದಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ತಾನೇ ಹೋಗಿ ರುವ ದ್ವೈತದ ಬಾಧೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯವು ಅನುವಾದಮಾಡೀತು ಅಷ್ಟೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ 'ಇದು ಹಗ್ಗವೇ, ಹಾವಲ್ಲ' ಎಂದೇ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ?

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆತ ನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದ ಉಪಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದರಲ್ಲಿಯೇ ವಾಕ್ಯವ್ಯಾಪಾರವು ಕೊನೆಗಾಣಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳು ಬಂದಿರುವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ವಾಕ್ಯವು ಯಾವ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದೇ ಆತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯವು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಲಾರದು-ಎಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುವದೇ ಮೊದಲು ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಸ್ವಯಂಸಿದ್ಧ ನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇರುವ ದಿಲ್ಲ; ಹಗ್ಗದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯದಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು ಆಗಲಾರದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದು; ಏಕೆಂದರೆ ಹಗ್ಗವು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದು ಸ್ವಪ್ರಕಾಶವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಆತ್ಮಜ್ಯೋತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕು? ಇನ್ನೂ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ, ಹಗ್ಗದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿಕೂಡ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹಗ್ಗದ ಅರಿವಾಗಿಲ್ಲ-ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಕಾರಣವು? ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯಥಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆದಮೇಲೆಯೂ ಎದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ವಿಧಿಮುಖವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕೆಂಬುದು ಸರಿ ಯಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡು ವದಕ್ಕೆ ವಿಧಿಮುಖವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಅದರ

ವಿಷಯಕ್ಕಿರುವ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದಲ್ಲದೆ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಮತ್ತೇನು ಉಳಿದಿದ್ದೀತು ? "ಅದೇ ನೀನು" ಮುಂತಾದ ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ವಾಕ್ಯಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಶಂಕರ ಭಗವತ್ಪಾದರವರ ಸಮ್ಮತಿಯೂ ಉಂಟು ; 'ಸಿದ್ಧಾದೇವಾಹಮಿತ್ಯಸ್ಮಾ-ದ್ಯುಷ್ಮದ್ಧರ್ಮೋ ನಿಷಿಧ್ಯತೇ। ರಜ್ಜ್ವಾಮಿವಾಹಿಧೀರ್ಯುಕ್ತ್ಯಾ ತತ್ತ್ವಮಿತ್ಯಾದಿಶಾಸನೈ। ॥' (ಉಪ. ೧೮-೪) ಈ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮವನ್ನು ಕಳೆಯುವದರಿಂದಲೇ ವಿಧಿರೂಪವಾದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಮಾತಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಇಷ್ಟೆ; ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳು ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿಲ್ಲ. ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು ಮಾಯಾಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. "ಆತ್ಮನು ಮಾಯೆಗಳಿಂದ ಬಹುರೂಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದಾನೆ"-ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸಾರುತ್ತಿದೆ ; ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಶ್ರುತಿಯು ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ನಾನಾತ್ವವನ್ನೂ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಯಾವಯಾವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಮೊದಲು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು-ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಅಜಾದ್ವಯಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಶ್ರುತಿಯು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಯೆಲ್ಲವೂ, ನಿಜವಾಗಿ ಆಗದೆಇರುವ, ಮಾಯಿಕಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ಸೃಷ್ಟಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು.

ಅಜಾತಿವಾದಕ್ಕೂ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಾಂಗೀಕಾರಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ.

ಸತೋ ಹಿ ಮಾಯಯಾ ಜನ್ಮ ಯುಜ್ಯತೇ ನ ತು ತತ್ತ್ವತಃ ।
ತತ್ತ್ವತೋ ಜಾಯತೇ ಯಸ್ಯ ಜಾತಂ ತಸ್ಯ ಹಿ ಜಾಯತೇ ॥೨೭॥

೨೭. ಸತ್ತಿಗೆ (ಇರುವವಕ್ಕೆ) ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಮವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮ- ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಯಾವನ ಮತದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೋ ಅವನ ಮತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೇ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಮ

ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಜನ್ಮರಹಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ದ್ವಿತೀಯವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಆ ಅಜಾದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಜನ್ಮವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವನಿಗೆ ಜನ್ಮವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಈವರೆಗೆ ಹಲವು ಶ್ರುತಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅದನ್ನೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗುವದು.

ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಸತಃ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪಂಚಮೀ ವಿಭಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಜನ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವದು ; ಅದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೇ ಜನ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸಲಾಗುವದು. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಯಾವದೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಆತ್ಮನು ಅಜನು- ಎಂಬುದೇ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವ ಅಜಾತಿವಾದವು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾದದು ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೇ ಹೊರತು, ಏನೂ ಇಲ್ಲದ ಬಟ್ಟಬಯಲಿನಿಂದ ಯಾವದೊಂದೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು-ಎಂಬುದನ್ನು ಲೌಕಿಕರೂ ವಾದಿಗಳೂ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರ "ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ, ಏನರಿಂದಲೂ ಏನೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮತವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗುವದು. ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ-ಏತರಿಂದಲೂ ಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ -ಅದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ : ಯಾವಾಗಲೂ

ತತ್ತ್ವವು ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೇ ಎಂಬುದೇ ನಿಜವಾದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? ಈ ಶಂಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟುವದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ತೋರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಇಲ್ಲದೆಇರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಒಬ್ಬ ಮಾಯಾವಿಯು ಆನೆ, ಕುದುರೆ, ಬಂಡಿ-ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಿರಿ. ಆದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಯಾವವೂ ಯಾವ ರೂಪ ದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ-ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ಕೊನೆಯಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆ ಮಾಯಾವಿ ಯಾದರೂ ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನನ್ನೇ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮಾಯಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆಯೆ ಈ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಮಾಯೆಯು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಇದೂ ತನಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ-ಮಾಯಾವಿಯಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅವಿ ತಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ-ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ನಂಬುವದು ಯುಕ್ತವು. ಮಾಯಾವಿಯು ಮಾಯೆ ಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮಾಯಾಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸದ್ವಸ್ತುವೊಂದು ಆಸ್ಪದ ವಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಶ್ರುತಿಯ ಆಧಾರವೂ ಇವೆ: 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯೇದ ಮಗ್ರ ಆಸೀದೇಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್' (ಅಯ್ಯ, ಈ ಜಗತ್ತು ಮೊದಲು ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದ ಸತ್ತೇ ಆಗಿತ್ತು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಸದ್ವಸ್ತುವಿನಿಂದಲೇ ಈ ಜಗತ್ತು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ: ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಜಗತ್ತು ಸದ್ರೂಪವಾದ ತತ್ತ್ವದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವಾಗ ಅದು ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಆಗಿರು ವದಿಲ್ಲ- ಎಂದು ಒಂದರ್ಥ.

'ಸತಃ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಈ ಕಾರಿಕಾ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನಾಗುವದೆಂದರೆ; ಸದ್ವಸ್ತುವಾದ ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸರ್ಪಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದ ಜನ್ಮವುಂಟಾಗುವಾಗ ಅದು ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಆಗು ವವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಜನ್ಮವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹಗ್ಗವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಾವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಹಾವಿನ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಯಾವ ಕರಣದಿಂದಲೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ ಆತ್ಮನು ನಿರವಯವನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಾಯೆಯಿಂದ- ಹಗ್ಗವು ಹಾವಿನಂತೆ ತೋರುದ ಹಾಗೆಯೇ- ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥ.

ಇದೇ ವೇದಾಂತದ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ. ಸತ್ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ; ಅಥವಾ ಇರುವ ವಸ್ತುವೇ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಸಿಯಾಗಿಯೇ– ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕಪ್ರಕೃತಿಯು ನಿಜವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು, ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಮಹತ್ತು, ಅಹಂಕಾರ– ಮುಂತಾದ ರೂಪಗಳಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಹೊರತು ಕಾರ್ಯವಾದ ಮಹದಾದಿ ಜಗತ್ತು ಹುಸಿಯು ತೋರಿಕೆಯೆಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅದ್ವೈತ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ; ನಿಜವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮಾಯಾಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ 'ಪ್ರಭವಃ ಸರ್ವಭಾವಾನಾಂ ಸತಾಮಿತಿ ವಿನಿಶ್ಚಯಃ' (ಮೊದಲು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವದು ೧–೬) ಯಾವ ಕಾರ್ಯವೇ ಆದರೂ ಮೊದಲು ಪ್ರಾಜ್ಞರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ– ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. 'ಸ್ವಪ್ನಮಾಯಾಸರೂಪೇತಿ ಸೃಷ್ಟಿರನ್ಯೈರ್ವಿಕಲ್ಪಿತಾ' ಸೃಷ್ಟಿಯು ಸ್ವಪ್ನಮಾಯೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದೆಂದು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ– ಎಂದು ಮುಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ (೧–೭) ಈ ಜಗದುತ್ಪತ್ತಿಯು ಮಾಯಿಕವೆಂದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇದಾಂತದ ಮಿಥ್ಯಾಕಲ್ಪನೆ

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮರೆಯದೆ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕು : ಮಾಯಾಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವಲ್ಲ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದೇನೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಈಚಿನ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳು ಕೆಲವರು ಸೃಷ್ಟಿಯು 'ಮಿಥ್ಯಾಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ– ಎಂದೇ ಅರ್ಥಬರುವಂತೆ ಈ ಮಾಯಾಸತ್ಕಾರ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ; 'ಹಗ್ಗದಿಂದಲೇ ಹಾವು ಮಾಯೆಯಿಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ', 'ಹಗ್ಗವು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹಾವಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಹಗ್ಗವನ್ನೇ ಹಾವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂಬರ್ಥವೇ ಸರಿಯಾದರೂ ಈ ವಾದಿಗಳು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೆಯ ಹಾವು (ಪ್ರಾತಿಭಾಸಿಕ ಸರ್ಪವು) ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಉಪಾದಾನಕಾರಣದಿಂದ– ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಕೆಯುಂಟಾಗುವಂತೆ– ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ

ಯೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ! ಈ ವಿಚಿತ್ರವಾದವು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತ ವನ್ನು ವಾದಗ್ರಸ್ತವಾಗಿ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಬಾಧಿತವಾಗಲು ತಾನೂ ಸತ್ತು ಕಾಣದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಯಾವನೊಬ್ಬನೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲದ ವಾದಿಗಳಂತೂ ಇದನ್ನು ಸರ್ವಥಾ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ ?

ಇದಂತಿರಲಿ. ಮಾಯಾಸತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನೊಪ್ಪಿ, ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನಂತೆ, ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗದ್ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ- ಎಂಬ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೊಪ್ಪದೆ, ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಯೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದೆಯೆಂದೇ ಏತಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು?-ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮ ವಾದಿಗಳು ಕೇಳಬಹುದು. ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕೆಲವರು ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರು. ಅವರ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಮಿಸಬಹುದೆಂಬವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಅದು ಅಜಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ- ನಿರ್ವಿ ಕಾರವಲ್ಲ- ಎಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದು; ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಹಿಂದೆಯೂ ಆಗಿಲ್ಲ, ಮುಂದೆಯೂ ಆಗುವಂತೆ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬ ಮತವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಅದು ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೇ ಎಂದಂತಾಗುವದು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಒಂದು ಕಾರಣದ ಕಾರ್ಯವು ; ಆ ಕಾರಣವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಣದ ಕಾರ್ಯವು, ಅದೂ ಮತ್ತೊಂದರ ಕಾರ್ಯವು- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗಿ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷಕ್ಕೆ- ಕಾರಣಪರಂಪರೆಗೆ ನಿಲುಗಡೆ ಇಲ್ಲವಾಗುವ ದೋಷಕ್ಕೆ- ಅವರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅವಕಾಶವನ್ನಿತ್ತಂತೆ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಪರಿಣಾಮವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಜವು, ನಿರ್ವಿ ಕಾರವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು ನಮ್ಮ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಗೆ ಜಗದ್ರೂಪದಿಂದಲೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ- ಎಂದೇ ಎಲ್ಲಾ ವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು-ಎಂಬುದು ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥ.

ಅಸತೋ ಮಾಯಯಾ ಜನ್ಮ ತತ್ತ್ವತೋ ನೈವ ಯುಜ್ಯತೇ |
ವನ್ಧ್ಯಾಪುತ್ರೋ ನ ತತ್ತ್ವೇನ ಮಾಯಯಾ ವಾಽಪಿ ಜಾಯತೇ ||೨೮||

೨೮. ಅಸತ್ತಿಗೆ (ತಾನೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದಕ್ಕೆ) ಮಾಯೆಯಿಂದಲಾಗಲಿ,

ನಿಜವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದು ಸಲ್ಲುವದಿಲ್ಲ, ಬಂಜೆಯ ಮಗನು ನಿಜವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಮಾಯೆಯಿಂದಲಾಗಲಿ, ಹುಟ್ಟಬಾರನಷ್ಟೆ ?

ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದ ನಿರಾಕರಣೆ

ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ— ಎಂಬುದು ಸತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದಂತೆ ಆಗಿದೆ ; ಆದರೂ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದು ಯುಕ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಈಗ ಆ ವಾದವು ಹೊಂದುವಂತಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ.

ಅಸತ್ತೆಂದರೆ ಸತ್ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೈಶೇಷಿಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ಪರಮಾಣು, ಪ್ರಧಾನ— ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತು ಆಗಿರುವದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮಾಯಾಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನೂ— ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲದ ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗಿರುವದೆಂಬ ಯಾವ ವಾದವನ್ನೂ— ವೇದಾಂತಿಗಳು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧ— ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು— ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಅಭಾವರೂಪವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದು ಎಂಬ ಬೌದ್ಧರ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕಾರಿಕೆಯೂ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಸತ್ತೆಂದರೆ ಸರ್ವಾಭಾವವು ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವ ಮುಂಚೆ ಅಸತ್ತೇ— ಸರ್ವಾಭಾವವೇ— ಇತ್ತು, ಅದರಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಯಿತು— ಎಂಬ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಂಥ ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥವು ಸೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಇತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥವು ನಿಜವಾಗಿ ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸದ್ರೂಪವಾದ ಈ ಜಗತ್ತಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ— ಎಂಬುದು ಸರ್ವಥಾ ಯುಕ್ತಿಬಾಹ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಜೆಯ ಮಗನಿಗೂ ಆ ಅಸತ್ತಿಗೂ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇರುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಬಂಜೆಯ ಮಗನು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿಜವಾಗಿ ಅಥವಾ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ— ಎಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವಂತಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ?

ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು ಯಾರದ್ದು ?

(ಆಕ್ಷೇಪ) :— ಬೌದ್ಧರು ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಸಲ್ಲದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಾಗಿ

ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಅದಂತೂ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಇನ್ನು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳೂ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳಲ್ಲವೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಸತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಅದರಂತೆಯೇ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ **ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಿವೆ: ನೈವಾಸತೋ ನೈವ ಸತಃ ಪ್ರತ್ಯಯೋಽರ್ಥಸ್ಯ ಯುಜ್ಯತೇ। ಅಸತಃ ಪ್ರತ್ಯಯಃ ಕಸ್ಯ ಸತಶ್ಚ ಪ್ರತ್ಯಯೇನ ಕಿಮ್॥ ನ ಸನ್ನಾಸನ್ನ ಸದಸನ್ ಧರ್ಮೋ ನಿರ್ವರ್ತತೇ ಯದಾ। ಕಥಂ ನಿರ್ವರ್ತಕೋ ಹೇತುರೇವಂ ಸತಿ ಹಿ ಯುಜ್ಯತೇ ॥'** (ಮಾ. ಕಾ. ೧-೬, ೭) ಇರುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಬೇಡ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾರಣವು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಬೇಕು ? ಇರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣದಿಂದೇನು ? ಸತ್ತಾಗಲಿ ಅಸತ್ತಾಗಲಿ ಸದಸತ್ತಾಗಲಿ ಯಾವದೂ ಹುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದೀತು ?- ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಬೌದ್ಧರುತಳ್ಳಿಹಾಕಿರುವಾಗ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಅವರ ತಲೆಯಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುವದು ಸರಿಯೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತು, ಅಸತ್ತು- ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದರಿಂದಲೇ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅವರೂ ರೂಪಾಂತರದಿಂದ ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುವದು.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಇದಲ್ಲ- ಎಂದು ಸುಮ್ಮನೆ ನಿಷೇಧಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಯಾವ ಮತವನ್ನೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ನಿಜ. ಆದರೂ ಅವರು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಜನ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬುದನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದರಿಂದಲೂ ಅವರಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಪರವಿರೋಧವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ.

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :- ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಸಂವೃತಿ (ಅವಿದ್ಯೆ) ಎಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಜನ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವರಿಗೆ ವ್ಯಾಘಾತ ಶಬ್ದವು ತಟ್ಟುವದೆನ್ನುವದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಅವರು ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಗುತ್ತಿರುವವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವದೇ ಇಲ್ಲ. **'ಯಥಾ ಮಾಯಾ ಯಥಾ ಸ್ವಪ್ನೋ ಗನ್ಧರ್ವನಗರಂ ಯಥಾ । ತಥೋತ್ಪಾದಸ್ತಥಾ ಸ್ಥಾನಂ ತಥಾ ಭಙ್ಗ ಉದಾಹೃತಃ'** (ಮಾ. ಕಾ. ೭-೩೪, ಪು. ೫೭) ಮಾಯೆ, ಸ್ವಪ್ನ, ಗಂಧರ್ವನಗರ- ಇವುಗಳಂತೆಯೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ,

ಪ್ರಲಯ- ಇವುಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು- ಎಂದು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲ!

(ಉತ್ತರ) :- ಇದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಯೆ, ಸ್ವಪ್ನ-ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹುಸಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಜನರೂ ಮಾಯಾವಿ, ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಂಡವರು -ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಇದಾರೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ, ಲೋಕವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಾಯಾವ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಇದಾರೆಂದು ಒಪ್ಪದೆ ಮಾಯಾಸ್ವಪ್ನಾದಿ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವವರು ಬಂಜೆಯ ಮಗನಿಗೂ ಮಾಯಾಜನ್ಮವುಂಟೆಂದು ಹೇಳದೆ ಇದ್ದಾರೆ ? ಹೀಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಇವರನ್ನು ಸಂವೃತ್ತಿಸತ್ಯ, ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ- ಎರಡನ್ನೂ ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವ ಸರ್ವಾಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳು ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಅಲಾತಶಾಂತಿಪ್ರಕರಣದ ವಿಚಾರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಈ ಶೂನ್ಯವಾದವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವೆವಾದ್ದರಿಂದ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ವಿಷಯದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಇನ್ನು ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅವರ ಮತದ ಸಾರವಿಷ್ಟು : ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ ಅದು ಹುಟ್ಟಿ ತನ್ನ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಸತ್ತಾಜಾತಿಗೂ ಸಮವಾಯ ಎಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದು- ಎಂದು ಅವರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವರನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಕೇಳಬೇಕು: ಕಾರ್ಯಾಭಾವವೆಂಬುದು ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಕಾರಣವ್ಯಾಪಾರ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟೀತು ? ಹುಟ್ಟದೆಇರುವಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೂ ಅದರ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಮತ್ತೂ ಸತ್ತಾಜಾತಿಗೂ ಹೇಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಾದರೂ ಆದೀತು ? ಬಂಜೆಯ ಮಗನು ಮೊದಲು ಅಸದ್ರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಕಾರಕವ್ಯಾಪಾರದಿಂದ -ನಿಜವಾಗಿಯೋ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೋ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ; ಆ ಬಳಿಕ ಸತ್ತಾಜಾತಿಯೊಡನೆಯೋ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥದೊಡನೆಯೋ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೆ-ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯುಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಿರುವದು : **'ತದ್ಧೈಕ ಆಹುರಸದೇವೇದಮಗ್ರ ಆಸೀದೇಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಂ ತಸ್ಮಾದಸತಃ ಸಜ್ಜಾಯತ । ಕುತಸ್ತು ಖಲು ಸೋಮ್ಯೈವಂ ಸ್ಯಾದಿತಿ ಹೋವಾಚ ಕಥಮಸತಃ ಸಜ್ಜಾಯೇತೇತಿ | ಸತ್ತ್ವೇವ ಸೋಮ್ಯೇದಮಗ್ರ ಆಸೀದೇಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್ ||'** "ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೇನೆಂದರೆ : 'ಈ ಜಗತ್ತು ಮೊದಲು ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದಿತು ; ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಆ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ

ಸತ್ತು ಹುಟ್ಟಿತು' ಅಷ್ಟು, ಇದು ಹೇಗೆತಾನೆ ಆದೀತು ? ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಹುಟ್ಟೀತು?– ಎಂದು (ತಂದೆ) ಕೇಳಿದನು."

(ವೈಶೇಷಿಕ) :– ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಕಾರಣವು ಸತ್ತಾದರೆ ಕಾರ್ಯವೂ ಸತ್ತೇ ಆಗುವದಲ್ಲ! ಅದು ಸತ್ತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅಸತ್ತೇ ಆಗುವದಲ್ಲ! ಆಗ ಕಾರಣವು ಅಸತ್ತಾಗುವದು ಎಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? 'ನಾಭಾವೋ ವಿದ್ಯತೇ ಸತಃ' (ಗೀ. ೨-೧೬) ಸತ್ತು ಅಭಾವವಾಗುವದೆಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲವೆ ? ಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಗಡಿಗೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಗಡಿಗೆಯು ಹುಟ್ಟಲಾರದಷ್ಟೆ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸತ್ತು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಮವು ಆಗುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ– ಎಂದು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂದ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರಣವೆಂದಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ರೂಪವು ಅದರದ್ದು. ಕಾರಣವು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗದೆ ಇದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವದರಿಂದ 'ಕಾರ್ಯ'ವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲೇನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜಾತಿವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಸತ್ತಿಗೇ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಮವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ; ಅಸತ್ತಿಗಾದರೆ ಹೇಗೂ ಜನ್ಮವುಂಟಾಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸದ್ವಾದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಯಥಾ ಸ್ವಪ್ನೇ ದ್ವಯಾಭಾಸಂ ಸ್ಪಂದತೇ ಮಾಯಯಾ ಮನಃ ।
ತಥಾ ಜಾಗ್ರದ್ದ್ವಯಾಭಾಸಂ ಸ್ಪಂದತೇ ಮಾಯಯಾ ಮನಃ || ೨೯ ||
ಅದ್ವಯಂ ಚ ದ್ವಯಾಭಾಸಂ ಮನಃ ಸ್ವಪ್ನೇ ನ ಸಂಶಯಃ |
ಅದ್ವಯಂ ಚ ದ್ವಯಾಭಾಸಂ ತಥಾ ಜಾಗ್ರನ್ನ ಸಂಶಯಃ || ೩೦ ||

೨೯–೩೦. ಹೇಗೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ದ್ವಯದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಅಲುಗಾಡುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಮನಸ್ಸು ಅಲುಗಾಡುವದು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಅದ್ವಯವೇ ಆಗಿದ್ದು ದ್ವಯದಂತೆ ತೋರುವದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ ; ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸು ಅದ್ವಯವೇ ಆಗಿದ್ದು ದ್ವಯದಂತೆ ತೋರುವದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ.

ಸತ್ತಿಗೆ ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಜನ್ಮ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :- ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ಜನ್ಮ, ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಜನ್ಮ- ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

(ಉತ್ತರ) :- ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಕೇಳಿ. ಹೇಗೆ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಹಾವು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪವೇ ಆದರೂ, ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಹಗ್ಗದ ರೂಪದಿಂದ ಸತ್ತೇ ಆಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ.

ಮನಸ್ಸೆಂಬ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಆತ್ಮರೂಪವೇ -ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಅದೂ ಸದ್ರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅದ್ವಯ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ದ್ವಯದಂತೆ- ಎಂದರೆ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕ ಗಳೆಂಬ ವಿಭಕ್ತರೂಪದಿಂದ- ಹೇಗೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೋ ಹಾಗೆ ಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸು ಅದ್ವಯಾವಿಭಕ್ತವೇ ಆಗಿದ್ದು ಮಾಯೆಯಿಂದ ದ್ವಯವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು. ನಿಜವಾದ ರೂಪದಿಂದ ಅದು ಅದ್ವಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ, ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ದ್ವಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ.

ಮನಸ್ಸು ಅಲುಗಾಡುವದರಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪವಾದ ದ್ವೈತವು ತೋರುತ್ತದೆ -ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದೊಂದು ನಿಜವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಎಂದು ಎಂದಿಗೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ನಿಜವಾಗಿ ಅದ್ವಯವಾದ ಆತ್ಮನೇ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಆನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ಕಾಣುವ ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಾಹಕಗಳಾ ಗಲಿ ಇರುವವೆಂದು ನಾವು ಯಾರೂ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದೆಲ್ಲ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ; ಆ ಆತ್ಮನು ಕೂಟಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವೇ. ಅದೇ ಚೈತನ್ಯವೇ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಹರಿದಾಟವೇ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪದಿಂದ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುವ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೆ ಯಾವ ನಿಜವಾದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥವು ಅದ್ವಯವಾಗಿರು ವದರಿಂದ ಸಚ್ಚಿನ್ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಮಾಯೆಯಿಂದ ಆ ಸಚ್ಚಿನ್ಮಾತ್ರ ವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಹರಿದಾಟವೇ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕದ್ವೈತವು- ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. 'ಆತ್ಮನು ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' (೨-೧೨)ಎಂದಿರುವ ಕಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವು ದೊರಕುತ್ತದೆ.

ಮನೋದೃಶ್ಯಮಿದಂ ದ್ವೈತಂ ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ ಸಚರಾಚರಮ್ ।
ಮನಸೋ ಹ್ಯಮನೀಭಾವೇ ದ್ವೈತಂ ನೈವೋಪಲಭ್ಯತೇ ॥ ೩೧ ॥

೩೧. ಈ ಚರಾಚರಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮನೋದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಅಮನೀಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ದ್ವೈತವು ತೋರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ದ್ವೈತವು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ

ದ್ವೈತವೆಂಬುದು ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನಂತೆ ತೋರುವ ಮನೋವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೇ –ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಹಗ್ಗದ ಹಾವೆಂಬುದು ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಆದರೂ ಅಜ್ಞಾನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಡೆ, ಮಂಡಲಾಕಾರ-ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಯ ಆಕಾರವುಳ್ಳದ್ದರಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ? ಎಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕರೂಪವಾಗಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದೆಲ್ಲವೂ ಮನಸ್ಸೇ; ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿರುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ದ್ವೈತವು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿದ್ದರೇ ದ್ವೈತಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಮಗೆ ಸುಖದುಃಖಗಳು ಆಗುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದಿಲ್ಲದಾಗ ದ್ವೈತವಾಗಲಿ, ಸುಖದುಃಖಗಳ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವಾಗಲಿ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ 'ಇದು ಏನು' ಎಂದು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ವಿಮರ್ಶಿಸಿನೋಡುವದೆಂಬ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದಲೂ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವೈರಾಗ್ಯದಿಂದಲೂ ಆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವನ್ನು ನಿರೋಧಮಾಡುವಂತೆ ನಿರೋಧಿಸಿದರೆ, ಅಥವಾ ಆ ಮನಸ್ಸು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಅಡಗಿಹೋಗುವಂತೆ ಲಯವಾದರೆ ದ್ವೈತವು ಕಾಣುವದೇಇಲ್ಲ. ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ದ್ವೈತವಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತೇಇದೆ; ನಿರೋಧದಿಂದಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದಿರುವಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಿರುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ತತ್ತ್ವದರ್ಶಿಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸಿದ್ದರೆ ದ್ವೈತವು ಇರುವದು, ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದ್ವೈತವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದು– ಈ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ದ್ವೈತವು ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

೯. ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ಅಮನೀಭಾವ

ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧೇನ ನ ಸಂಕಲ್ಪಯತೇ ಯದಾ ।
ಅಮನಸ್ತಾಂ ತದಾ ಯಾತಿ ಗ್ರಾಹ್ಯಾಭಾವೇ ತದಗ್ರಹಮ್ ॥ ೩೨ ॥

೩೨. ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ಯಾವಾಗ ಸಂಕಲ್ಪಿಸದಿರುವದೋ ಆಗ ಮನಸ್ಸು ಅಮನಸ್ಸಾಗುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದು ಏನನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಅಮನಸ್ತೆಯು ದೊರಕುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯ

ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಮನೀಭಾವವುಂಟಾದರೆ ದ್ವೈತವು ಕಾಣುವದೇ ಇಲ್ಲ- ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ? ಈ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಮನವಸ್ಥೆಯು ದೊರಕುವದು ಹೇಗೆ ? ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅಮನಸ್ತ್ವವು ದೊರಕಲಾರದು ; ಇನ್ನು ಆ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಾಶವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಆಗತಾನೆ ಹೇಗೆ ಅಮನಸ್ತ್ವವುಂಟಾದೀತು ? ಮನಸ್ಸು ಅಮನಸ್ಸಾಗುವದೆಂಬ ಮಾತು ಲೋಕವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವದೆಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿ ಶೂನ್ಯವಾದವೇ ಬಂದೊದಗುವದು ; ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಏತರಲ್ಲಿಯೂ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲದಂತಾಗಿಬಿಡುವದು. ಅಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಮನೀಭಾವವು ಹೇಗೆ ದೊರಕಬೇಕು? –ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಈಗ ಎದ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ಅಮನೀಭಾವವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೇ ಸತ್ಯವು ಎಂಬ ಅರಿವು ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಉಂಟಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ 'ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧ'ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವೇ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ ; ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆ, ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆ. ಇದನ್ನು ಉತ್ಪಾಲಕನು ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾಗಿರುವ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥದ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಮಣ್ಣಿನ ಕಾರ್ಯಗಳ ನಿಜವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಆಗುವದೋ ಹಾಗೆ, ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಆಗಿಬಿಡುವದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ವಾಚಾರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಮ್' (ಛಾಂ. ೬-೧-೪) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಮಾತಿನಿಂದಾಗಿರುವ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾಗಿರುವ ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ- ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಿನ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದು ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಅವುಗಳ ಹೆಸರು, ರೂಪ, ಅವುಗಳಿಂದಾ

ಗುವ ಕೆಲಸ- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವೇ- ಎಂದು ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವದು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವದೋ ಅದೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆನಿಸುವದು. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಶ್ರಾವೆ- ಎಂದು ಬಗೆಬಗೆಯ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ಮಣ್ಣೇ ಹೊರತು, ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ, ಮಣ್ಣೆಂಬುದೊಂದೇ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲದೆ, ಕಾರಣರೂಪದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಕಾರ್ಯವೂ ತನ್ನ ಕಾರಣವಾದ ಪರಮಾತ್ಮವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ; ಅದು ಬರಿಯ ವಾಙ್ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆಗಿರುವ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ, ಆದರ ನಿಜವೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ. ಹೀಗೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವಂತೆಯೂ ಆಚಾರ್ಯನಾದ ಸದ್ಗುರುವು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆಯೂ ಯಾವನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನಿಗೆ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂಬ ನಿಜವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಳೆಯುವದು. ಆಗ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದೂ ಆತ್ಮನ ವಿಕಾರವೇ, ಆತ್ಮನ ಕಾರ್ಯವೇ- ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ತೋರಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆಯಲ್ಲ- ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಆಚಾರ್ಯದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾದಾಗ ಮನಸ್ಸು ಮನಸ್ಸಾಗಿ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ; ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಆತ್ಮನೇ, ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಜನರು 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾರೆ- ಎಂಬ ನಿಜವು ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸೆಂದರೆ ಹಾಗೆ, ಹೀಗೆ- ಎಂದು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದು. ಸಂಕಲ್ಪವಿಕಲ್ಪಗಳೇ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವು. ಆದರೆ 'ಹೊರಗೆ ಯಾವ ದೃಶ್ಯವೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಿಲ್ಲ; ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ತಿರುಳು- ಎಂಬ ನಿಜವು ಯಾವಾಗ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಬಿಡುವದೋ ಆಗ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ-ಸುಡುವ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವಾದಾಗ ಬೆಂಕಿಯು ತಾನೇ ಆರಿಹೋಗುವಂತೆ- ಮನಸ್ಸೂ ಸಂಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಶಾಂತವಾಗಿ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಮನೀಭಾವವು. ಹೀಗೆ ಅಮನೀಭಾವವುಂಟಾದಾಗ ದ್ವೈತವು ಕಾಣಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಅಕಲ್ಪಕಮಜಂ ಜ್ಞಾನಂ ಜ್ಞೇಯಾಭಿನ್ನಂ ಪ್ರಚಕ್ಷತೇ ।
ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞೇಯಮಜಂ ನಿತ್ಯಮಜೇನಾಜಂ ವಿಬುಧ್ಯತೇ ॥೩೩॥

೩೩. ಅಕಲ್ಪಕವೂ ಅಜವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞೇಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗದೆಇರುತ್ತದೆ. ಅವಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜ್ಞೇಯವು. ಅದು ಅಜವು, ನಿತ್ಯವು; ಅಜವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಆತ್ಮನು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನು

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸೇ ಕರಣವು ಎಂದು "ಮನಸೈವೇದಮಾಪ್ತವ್ಯಮ್" (ಕಾ. ೨-೧-೧೧) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯೇ, ಮನಸ್ಸೂ ಹುಸಿಯೇ- ಎಂದಾದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕರಣವೇ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ? ಅದೂ ಆಗಲಿ-ಎಂದರೆ ಜನ್ಮರಹಿತವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಾದರೂ ಏತರಿಂದ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ನಿಜ. ಆತ್ಮನೇ ಸತ್ಯವು ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವ ಮುಂಚೆ ಮನಸ್ಸೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕರಣವು. ಆದರೆ ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದಬಳಿಕವೂ ಮನಸ್ಸು ಮನಸ್ಸಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ನೀವು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ, ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುವಮುಂಚೆ ಆಚಾರ್ಯರಿಂದಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೂ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಹಾಗೆ ಅರಿತುಕೊಂಡಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಆ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ನಾನಾತ್ವವು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅಕಲ್ಪಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞಾನಕರಣ-ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿಕಲ್ಪವು ಯಾವದೂ ಇದರಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅಜ, ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ವಭಾವದ ಅರಿವಲ್ಲ; ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ಅರಿವಿನ ತಿರುಳೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಜ್ಞಾನಗಳಂತೆ ಇದು ಜ್ಞೇಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞೇಯಾಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಜ್ಞೇಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ : ಬೆಂಕಿಗೆ ಬಿಸಿಯು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಜ್ಞೇಯಕ್ಕಿಂತ ಆದರ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. 'ಅರಿಯುವಾತನ ಅರಿವಿಗೆ ಲೋಪವೆಂಬುದು ಇರುವದೇಇಲ್ಲ' (ಬೃ. ೪-೩-೨) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸಾರುತ್ತಿರುವದು. ಇಂಥ ಅಜವಾದ, ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ

ಜ್ಞೇಯವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ 'ಅಜದಿಂದ ಅಜವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ, ಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಾರದು. ಮನಸ್ಸು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅಮನೀಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಲಾಗಿ ಸೂರ್ಯನು ತಾನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ತನಗೆತಾನೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು-ಎಂದೇ ಕಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯವಿಜ್ಞಾನೈಕರಸಸ್ವಭಾವದವನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧಕ್ಕೂ ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ನಿಗೃಹೀತಸ್ಯ ಮನಸೋ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಸ್ಯ ಧೀಮತಃ |
ಪ್ರಚಾರಃ ಸ ತು ವಿಜ್ಞೇಯಃ ಸುಷುಪ್ತೇಽನ್ಯೋ ನ ತತ್ಸಮಃ ॥೩೪॥

೩೪. ವಿವೇಕಜ್ಞಾನವುಳ್ಳಾತನ ನಿರುದ್ಧವಾದ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಚಾರವು ಬೇರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮನಲ್ಲ,

ನಿರುದ್ಧಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯು ತಾನೇ ಒಂದು ಬಗೆಯದು

'ಆತ್ಮನೇ ಸತ್ಯವು' ಎಂಬ ಅನುಬೋಧದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಅಮನೀಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ, ಸುಡುವದಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಗೆಯಿಲ್ಲದೆ ಆರಿಹೋಗುವ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ, ಮನೋನಿರೋಧವಾಗುವದು-ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸು ಅಮನಸ್ಕಾಗಲಾಗಿ ದ್ವೈತವು ಕಾಣಿಸದೆಹೋಗುವದು- ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಜ್ಞಾನಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧವೆಂಬ ಈ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆದ ಅಮನೀಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದ್ದೀತು?- ಎಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು ಶಂಕಿಸುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದುಂಟಾದ ಚಿತ್ತನಿರೋಧಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಬಾಯ ನಿದ್ರೆಯಿಂದಾದ ಚಿತ್ತಲಯದ ಸ್ಥಿತಿ- ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಬಹಳ ತಾರತಮ್ಯವಿದೆ. ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಲಯವಾಗುವಾಗ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಕೃತಜನ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ

ಲೇ ಅವಿದ್ಯಾಮೋಹವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಅವರು ನಿದ್ರೆಮಾಡುವಾಗ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ- ಹಾಗೆಯೇ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ತೀರ ಕೆಳಗಡೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮೊಸಳೆಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ- ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಮನಸ್ಸು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವದು, ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೆದ್ದುಕೊಂಡು ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದು- ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯದು. ನಿದ್ರೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹುಲಿಯು ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೆ ಹಸಿವಿನಿಂದ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವಂತೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನಸ್ಸು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತು ಸುಮ್ಮನಿದ್ದು, ಎಚ್ಚರುತ್ತಲೂ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ಅವಿದ್ಯಾವಾಸನೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಕುಂಭಕರ್ಣನು ಆರು ತಿಂಗಳು ನಿದ್ರೆಮಾಡಿ ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೂ ಕುಂಭಕರ್ಣನೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಹಾಗೆಯೇ ನಿದ್ರೆಮಾಡಿ ಎಚ್ಚತ್ತವರ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ನಿದ್ರಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರುಗಳ ಉಪದೇಶದಿಂದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ವಿವೇಕಿಗಳ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯು ಇಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಮನಸ್ಸಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಲೌಕಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರಿಗೂ ಮನಸ್ಸಿರುವಂತೆ ಕಾಣಬಹುದು; ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ದ್ವೈತವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಅಮನಸ್ಸಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಕರ್ಮಾತ್ಮಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಲೌಕಿಕಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಎಡೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವದವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಕಾರಿಕೆಗೆ ಕೆಲವರು ಮಾಡಿರುವ ತಪ್ಪರ್ಥ

ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರ ಕಾರಿಕೆಗೂ ಅದರಮೇಲೆ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೂ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸಂಸಾರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವಿವೇಕಿಗಳ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಗೂ ಪ್ರಾಕೃತಜನರ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಗೂ ಬಹಳ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಿದೆ- ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತ.

ಇನ್ನು ಕೆಲವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಮಾಧಿಗೂ ಇರುವ ವೈಧರ್ಮ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದು

ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಾರಿಕೆಗೆ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತೃಗಳು ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಸರಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರ ಗ್ರಂಥಕ್ಕಾಗಲಿ, ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕಾಗಲಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಮಾಂಡೂಕ್ಯ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಮೂಲಾವಿದ್ಯೆಯ ಸೊಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಲೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇನ್ನು ಈಗ ನಾವು ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದ ಸಮಾಧಿಯ ವಿಷಯವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಧಿಯ ವಿಚಾರವೇ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸಮಾಧಿಗೂ ಸುಷುಪ್ತಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಥಟ್ಟನೆ ಏತಕ್ಕೆ ತಾನೆ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಬರೆದಾರು?–ಎಂಬ ಶಂಕೆಯು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಹೊಳೆಯಲಿಲ್ಲವೋ ನಾವರಿಯೆವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಶಂಕೆಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು. ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾನಯೋಗಕ್ಷೇಮತ್ವವಿದೆ; ಎಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಗೆ ಏನೇನು ಗುಣವಾಗಲಿ ದೋಷವಾಗಲಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಗುಣದೋಷಗಳು ಸಮಾಧಿಗೂ ಹೊಂದಬೇಕು ; ಬರಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಬೀಜವಾದ ಅಜ್ಞಾನವಿದೆ, ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ–ಎಂಬ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಆವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ದ್ವೈತವು ತೋರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಎದ್ದಬಳಿಕ 'ಆಗ ನನಗೆ ಏನೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರದ ಪರಾಮರ್ಶವು ಆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲ, ಇನ್ನೊಂದರ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ತಮ್ಮ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಲಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಲೂ ಆ ವಿಭಾಗಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ವಾಕ್ಯವಿದು : "ಯಥಾ ಹಿ ಸುಷುಪ್ತಿಸಮಾಧ್ಯಾದಾವಪಿ ಸತ್ಯಾಂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ್ಯಾಮ್ ಅವಿಭಾಗಪ್ರಾಪ್ತೌ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಸ್ಯಾನಪೋದಿತತ್ವಾತ್ ಪೂರ್ವವತ್ ಪುನಃ ಪ್ರಬೋಧೇ ವಿಭಾಗೋ ಭವತಿ ಏವಮ್ ಇಹಾಪಿ ಭವಿಷ್ಯತಿ" (ಸೂ. ಭಾ. ೨–೧–೯). ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಿ– ಮುಂತಾದ (ದ್ವೈತದರ್ಶನ ವಿಲ್ಲದ) ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅವಿಭಾಗವೇ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಮಿಥ್ಯಾ

ಜ್ಞಾನವು ಹೋಗದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ವಿಭಾಗವಾಗುವಂತೆಯೇ, ಇಲ್ಲಿಯೂ (ಪ್ರಲಯವಾದಾಗ ವಿಭಾಗವು ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ) ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ (ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ : **'ತದ್ವಾ ಅಸ್ಯೈತದತಿಚ್ಛಂದಾ ಅಪಹತಪಾಪ್ಮಾಽಭಯಂ ರೂಪಮ್ ಅತ್ರ ಪಿತಾಽಪಿತಾ ಭವತಿ....ಅನನ್ವಾಗತಂ ಪುಣ್ಯೇನಾನನ್ವಾಗತಂ ಪಾಪೇನ ತೀರ್ಣೋ ಹಿ ತದಾ ಸರ್ವಾನ್ ಶೋಕಾನ್ ಹೃದಯಸ್ಯ ಭವತಿ॥'** (ಬೃ. ೪-೩-೨೨) ಈ ಸುಷುಪ್ತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಂದೆಯು ತಂದೆಯಲ್ಲದೆಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆ....ಇಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯವು ಬೆಂಬಿಡಿದುಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಪಾಪವು ಬೆಂಬಿಡಿದು ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆಗ ಹೃದಯದ ಶೋಕಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ದಾಟಿರುತ್ತಾನಲ್ಲವೆ ?- ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ನೋಡಿದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿ ಸಮಾಧಿಗಳಿಗೆ ವೈಧರ್ಮ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸುಷುಪ್ತಿವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಕಾರಿಕಾವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುವದು : ಸುಷುಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಾಗ ಜೀವರಿಗೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವು ಇನ್ನೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಮನೀಭಾವವುಂಟಾದರೂ ಅದು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಅಮನೀಭಾವವಲ್ಲ. ಬರಿನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಅಷ್ಟುಕಾಲದವರೆಗೆ ಮನಸ್ಸು ಮರೆಯಾದರೂ ಅದರೊಳಗೆ ಅವಿದ್ಯಾಮೋಹದ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ವಾಸನೆಯು ಇದ್ದೇಇರುವದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಅಮನಸ್ತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವದೇಇಲ್ಲ. ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದೇ ಭ್ರಮಿಸಿರುವಾಗ ಅದು ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದವರೆಗೆ ಯಾವದೋ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿದರೆ ಹಾವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವದು ತಪ್ಪೀತೇನು? ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದದ್ದು ಬಾಧಿತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಹಗ್ಗವೇ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಬಾಧಿತವಾದರೆ ಅದು ಹಾವಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಮರೆಯಾದರೂ ಅದು ಅಮನಸ್ಸಾದದ್ದು ಎಂದಿಗೂ ತೀರ ಕೊನೆಯದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡು 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ, ಮನಸ್ಸೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ಅನಾತ್ಮವಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವು ಉಂಟಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಬೀಜವು, ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾವಾಸನೆಯು, ನಾಶವಾಗಿ ಮೋಹವೇ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವಕ್ಲೇಶಗಳ ರಜಸ್ಸೂ ನಾಶವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಆಗ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಅಮನೀಭಾವವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಒಂದು ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ : ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಅವಿದ್ಯಾಮೋಹವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಕ್ಲೇಶದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದವನಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ, ಏಕೆಂದರೆ 'ಅಸ್ಯೈತದತಿಚ್ಛಂದಾಃ' (ಬೃ. ೪-೩-೨೧) ಎಂದು ನಾವು ಆಗಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನು ಅವಿದ್ಯಾಕಾಮಕರ್ಮಗಳಿಲ್ಲದವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ-ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಬೀಜವು ಇದ್ದೇಇರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೆ ಮತ್ತೆ ಎಲ್ಲಾ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ವಾಸನೆಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮನೋನಿರೋಧವಾಗುವದಕ್ಕೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದಕ್ಕೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಅರಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಪ್ರಧಾನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಲಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಚಾರವು ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಯು ಪರಾಧೀನವಾಗಿ ತಾನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮದಿಂದಾಗಿದ್ದ ಶ್ರಮವನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆಂದು ಮನಸ್ಸು ಪಡೆಯುವ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯೇ ನಿದ್ರೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಆತ್ಮನೇ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ನಷ್ಟವಾಗುವದು ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಾಗುವ ಮನೋಲಯಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವ ಮನೋನಿರೋಧಕ್ಕೂ ಬಹಳ ತಾರತಮ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವ ಅಮನೀಭಾವರೂಪವಾದ ಮನಃಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಲೀಯತೇ ಹಿ ಸುಷುಪ್ತೇ ತನ್ನಿಗೃಹೀತಂ ನ ಲೀಯತೇ |
ತದೇವ ನಿರ್ಭಯಂ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನಾಲೋಕಂ ಸಮನ್ತತಃ ॥೩೫॥

೩೫. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ; ಅದನ್ನೇ (ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ) ನಿಗ್ರಹಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಲಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ನಿರ್ಭಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕು.

ಪ್ರಚಾರಭೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

ಈ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೇ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗುವ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸನಾರೂಪದಿಂದ ಒಂದಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವವು. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಬಾಧಿತವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಈ ನಿಜವು ಮನದಟ್ಟಾಗುವವರೆಗೂ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯರೂಪವಾದ ವಿಭಾಗವು-ಕಣ್ಣುಪರೆಯಿರುವವನಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಚಂದ್ರನಲ್ಲಿಯೇ ತೋರುವ ಅನೇಕ ಚಂದ್ರರ ಮಿಂಗಡದಂತೆ-ಒಂದೇಸಮನೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಭಾಗವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರವಾಗುವವರೆಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಕಡಿವಡೆಯದ ವಿಭಾಗವೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದೋ, 'ಇದು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ರೂಪದ ಕನಸೇ' ಎಂದು ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಆಗ್ಗೆ ಹೇಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗದೆ ಇರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ 'ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೂ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಾದಿವಿಭಾಗವ್ಯವಹಾರವು ಸತ್ಯವೆಂದೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆಯೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ವಿಭಾಗನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವವರೆಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತವಾದ ವಿಭಾಗದ ವಾಸನೆಯು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಜ್ಞಾನ, ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭಾಗಜ್ಞಾನದ ವಾಸನೆ-ಇವೆರಡೂ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವವರೆಗೂ ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಹೋಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡೂ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯು ಬಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಅಮನೀಭಾವವು ದಕ್ಕಲಾರದು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಂತೂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶವಾಗಲಿ, ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧವಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಉಂಟಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಚಿನ್ಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪವೊಂದೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಅವಸ್ಥೆ.

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜ್ಞಾನವೂ ಏತಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು 'ಯದ್ವೈ ತನ್ನ ವಿಜಾನಾತಿ ವಿಜಾನನ್ ವೈ ತನ್ನ ವಿಜಾನಾತಿ ನ ಹಿ ವಿಜ್ಞಾತುರ್ವಿಜ್ಞಾತೇರ್ವಿಪರಿಲೋಪೋ ವಿದ್ಯತೇಽವಿನಾಶಿತ್ವಾತ್ ನ ತು ತದ್ವಿತೀಯಮಸ್ತಿ ತತೋಽನ್ಯದ್ವಿಭಕ್ತಂ ಯದ್ವಿಜಾನೀಯಾತ್' (ಬೃ. ೪–೩–೩೩) 'ಅಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆಗಲೂ (ಆತ್ಮನು) ಅರಿಯುವರೂಪದವನೇ ಆಗಿದ್ದು ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ (ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು); ಏಕೆಂದರೆ ಅರಿಯುವಾತನ ಅರಿವಿಗೆ ಲೋಪವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಅವಿನಾಶಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎರಡನೆಯದೆಂಬುದು ಯಾವದೂ ಅಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಅವನು ಅದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಿತ್ತು? ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಮನೀಭಾವವುಂಟಾದರೂ ಮನಸ್ಸು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ–ಎದು ಹೇಳಿದ್ದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಿವೇಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಗ್ರಹಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ– ಅದು ಲಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಅರಿವಾತನು ಅಜ್ಞಾನದ ಮೋಹವನ್ನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಸೋಂಕದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ಆಗ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಮಾಧಿಗೂ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಮನೀಭಾವರೂಪವಾದ ಈ ಸಮಾಧಿಗೂ ಇರುವ ಮಹಾವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೇನೆಂದರೆ: ವೇದಾಂತಸಮಾಧಿಯು ಮನಸ್ಸು, ಪ್ರಾಣ–ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿವೇಕವಿಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದಾಗ ಅಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ಇದ್ದು ವಿವೇಕವಿಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತಲೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದಂತೆಯೂ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ಪಾತಂಜಲಸಮಾಧಿಯೊ ಎಂದರೆ ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯ ನಿರೋಧರೂಪವಾದದ್ದು; ಚಿತ್ತಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಇರುವ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು, ಅತ್ಯಂತಿಕವಲ್ಲದ್ದು.

ಹೀಗೆ ಅಮನೀಭಾವರೂಪವಾದ ವೇದಾಂತೋಕ್ತಸಮಾಧಿಯು ಬಂದಾಗ ಮನಸ್ಸು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ; ಅದೇ ನಿರ್ಭಯವು, ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಭಯಹೇತುವಾದ ದ್ವೈತಗ್ರಹಣವು ಆಗ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ಶಾಂತವಾದ ಅಭಯಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದು (ತೈ. ೨–೭) ಶ್ರುತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ.

ಆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನಾಲೋಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಲ್ಪ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಮಧ್ಯಸ್ಪಷ್ಟ, ಸ್ಪಷ್ಟತರ'– ಎಂದು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚಾಗುವ ಜ್ಞಾನಾಲೋಕದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಮಾಧಿಯು ಈ ಬಗೆಯದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಯೋಗಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಸಿಕ್ಕುವ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನಾಲೋಕವು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕವಾದ ಸ್ವಯಂಜ್ಯೋತಿಯಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನತಮಸ್ಸಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮನಾಮಕಮರೂಪಕಮ್ ।
ಸಕೃದ್ವಿಭಾತಂ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ನೋಪಚಾರಃ ಕಥಞ್ಚನ ॥ ೩೬ ॥

೩೬. ಇದು ಅಜವು, ಅನಿದ್ರವು, ಅಸ್ವಪ್ನವು, ನಾಮರಹಿತವಾದದ್ದು, ರೂಪರಹಿತವಾದದ್ದು, ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬೆಳಗತಕ್ಕದ್ದು, ಸರ್ವಜ್ಞವು, ಹೇಗೂ ಉಪಚಾರವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಕೃತಕೃತ್ಯನು

ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾಗಿರುವ ಈ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದಮಾತ್ರವೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮನಿಮಿತ್ತವೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಅಜವು. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಜನ್ಮವಾಗುವದು ? ಇದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ (೩-೧೯, ೩-೨೪) ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ನಾಶವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಜವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದು ಅನಿದ್ರವು. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಅನಾದಿಮಾಯಾನಿದ್ರೆಯಿಂದುಂಟಾಗಿದ್ದ ಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತು ಅದ್ವಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಈ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಅಸ್ವಪ್ನವು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (೧-೧೬) ಹೇಳಿಯೇಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಈ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅನಾಮಕವೂ ಅರೂಪಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಅದ್ವೈತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಎಚ್ಚರವಾಗದೆ ಇದ್ದದ್ದರಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ನಾಮರೂಪಗಳೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಆತ್ಮನು ಸದ್ವಿತೀಯನು ಎಂಬ ಭಾವನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದವು ? ಈಗ ಮಾಯಾಸ್ವಪ್ನದಿಂದ ಎಚ್ಚತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಾಮದಿಂದ (ಹೆಸರಿನಿಂದ) ಕರೆಯುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಇಂಥ ರೂಪದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೂ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದು ಅನಾಮಕವೂ ಅರೂಪಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇದು ಸಕೃದ್ವಿಭಾತವು ಎಂದರೆ

ಯಾವಾಗಲೂ ಹೊಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸುಷುಪ್ತವೆಂಬ ಅಗ್ರಹಣವಾದರೆ ಕಾಣದೆ ಇರುತ್ತದೆ, ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆಂಬ ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣವಾದರೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆತ್ಮನ ಪ್ರಮಾತೃರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾಣುವದು, ಕಾಣದೆ ಇರುವದು—ಎಂಬ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಗಳು ಆಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವನನ್ನು ವಿಶ್ವ, ತೈಜಸ, ಪ್ರಾಜ್ಞ— ಎಂಬ ರೂಪಗಳಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೂ ಅಜಾದ್ವಯರೂಪದಿಂದಲೇ ಇರುವ ಈ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಈ ಆವಿರ್ಭಾವತಿರೋಭಾವಗಳು ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಕಾಣುವದು, ಕಾಣದೆ ಇರುವದು— ಎಂಬ ಹಗಲುರಾತ್ರಿಗಳು ಜನರಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವವಾದರೂ ಅವೆರಡೂ ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾದ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ? ಇದರಂತೆ ಅಜ್ಞರಾದವರಿಗೆ ನಾನು ಎಂಬ ರೂಪವು ತೋರುವದು, ತೋರದಿರುವದು—ಎಂಬಿವು ಹಗಲುರಾತ್ರಿಗಳು ಆಗುವಂತೆ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅವರಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಕಾಶರೂಪನಾಗಿರುವ ತುರೀಯನು ಹೊಳೆಯದೆ ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅಗ್ರಹಣ (ಅರಿಯದಿರುವದು), ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ (ಬೇರೊಂದು ರೂಪದಿಂದ ಅರಿಯುವದು)— ಎಂಬೀ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧವು ಉಂಟಾದ ಮೇಲೊ, ಎಂದರೆ ಆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ತುರೀಯಾತ್ಮರೂಪವು ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದು ಸಕೃದ್ವಿಭಾತ (ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವದು) ಎಂದಿರುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಸಕೃದ್ವಿಭಾತೋ ಹ್ಯೇಷ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕಃ' (ಛಾಂ. ೮-೪-೨) ಈ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಲೋಕವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು.

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯರೂಪನೆಂಬ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ಅದೇ ತುರೀಯವು ಎಂದು ಯಾವ ಅಜಾದ್ವಯವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿತ್ತೋ ಅದನ್ನೇ ದ್ವೈತವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಕವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಶಿವವಾದ ಅದ್ವೈತವೆಂದು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತ್ಯುಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ಅಜವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡಮೇಲೆ 'ಹೇಗೂ ಉಪಚಾರವಿರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದರೆ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೊಂದೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ; ಇಂಥ ಆತ್ಮಬೋಧವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ—ಇನ್ನುಮುಂದೆ ನಾವು ವಿವರಿಸುವಂತೆ— ಹೇಗೆ ಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಕರ್ತವ್ಯವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯಾದವನಿಗೆ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೂ ಉಳಿದಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ— ಎಂಬುದು ಕಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗೂ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದಿದೆ ಎಂಬ ವಾದದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಕೆಲವರು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೂ ಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನು ಸಹಿಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದಿರುತ್ತದೆ– ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಸರಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಅಮನಸ್ಸಾಗಲಾಗಿ ಕರ್ತೃತ್ವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಆಗ ಯಾವ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಉಳಿದಿರುವ ಸಂಭವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಚಿದಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವ ಕರ್ತೃತ್ವವು ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತವಾದಮೇಲೂ ಚಿದಾಭಾಸದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಅಂತಃಕರಣೋಪಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವಿಕಾರಗಳು ಇದ್ದೇಇರುವದರಿಂದ, ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧವಾದ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಮನೋದ್ರವ್ಯವು ಇರುವವರೆಗೂ ಇದ್ದೇ ಇರುವದಾದಕಾರಣ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗೂ ಇಷ್ಟುಮಟ್ಟಿನ ಕರ್ತೃತ್ವಾಂಶವು ಉಳಿದಿರುವದೆಂದು ಆ ವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವವುಂಟೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಆತ್ಮ, ಮನಸ್ಸು– ಈ ಎರಡರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿಯದ್ದೆಂಬ ಅವಿವೇಕದಿಂದಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಬರಿಯ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ, ಬರಿಯ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಕರ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ಚಿದಾತ್ಮನು ವಿಕಾರರಹಿತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಮನಸ್ಸು ಅಚೇತನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಇನ್ನೂ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡಿದರೆ ಮನಸ್ಸು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ತೋರತಕ್ಕದ್ದಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವಂತೆಯೇಇಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಪಾತಂಜಲ ಯೋಗವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವದರಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ : ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಬಳಿಕ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಾಧನವೂ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿಯು ದೊರಕಬೇಕಾದರೆ ಕ್ಲೇಶವು ಕ್ಷಯವಾಗಬೇಕು ; ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವವರೆಗೆ ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಜ್ಞಾನವು ಯಾರಿಗೂ ಲಭಿಸುವಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವಂತೆ ಆತ್ಮ,

ಮನಸ್ಸು- ಇವೆರಡನ್ನೂ ವಿವೇಚಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ ಮನಸ್ಸು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದರ ವಿಶ್ರಾಂತಿಗೆಂದು ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಾಧನವೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಬಳಿಕ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯವು ಯಾವದೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ.

ಸರ್ವಾಭಿಲಾಪವಿಗತಃ ಸರ್ವಚಿನ್ತಾಸಮುತ್ಥಿತಃ ।
ಸುಪ್ರಶಾನ್ತಃ ಸಕೃಜ್ಜ್ಯೋತಿಃ ಸಮಾಧಿರಚಲೋಽಭಯಃ ॥ ೩೭ ॥

೩೭. ಯಾವ ವಾಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದವನು, ಎಲ್ಲಾ ಚಿಂತೆಯನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟೆದ್ದಿರುವವನು, ಸುಪ್ರಶಾಂತನು, ಸಕೃಜ್ಜ್ಯೋತಿಯು, ಸಮಾಧಿಯು, ಅಚಲನು, ಅಭಯನು.

ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅನಾಮಕತ್ವಾದಿಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅನಾಮಕ, ಅರೂಪಕ, ಸಕೃದ್ವಿಭಾತ, ಸರ್ವಜ್ಞ- ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಾಭಿಲಾಪವಿಗತನು, ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಾಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲದವನು. ವಾಕ್ಕೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ವಾಕ್ಕಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅನಾಮಕನು- ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯಕರಣಗಳು ಇವನಲ್ಲಿ ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಾದಿಗುಣಗಳು ಇವನಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಈ ಆತ್ಮದು ಸರ್ವಚಿಂತಾಸಮುತ್ಥಿತನು : ಯಾವ ಬಗೆಯ ಬುದ್ಧಿವೃತ್ತಿಯೂ ಇವನಲ್ಲಿಲ್ಲ ; ಅಂತಃಕರಣರಹಿತನು ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನು 'ಅರೂಪಕನು' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಾಯಿತು. ಅಂತೂ ಆತ್ಮನು ವ್ಯಾಕೃತಾವ್ಯಾಕೃತರೂಪವಾದ ಯಾವ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದವನು ಎಂಬುದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಹೀಗೆ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದವನಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಆತ್ಮನು ಸುಪ್ರಶಾಂತನು, ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಮತ್ತು ಇವನು ಸಕೃಜ್ಜ್ಯೋತಿಯು, ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಯೋತೀರೂಪನು, ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ;

ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಸಕೃದ್ವಿಭಾತ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇವನು ಸಮಾಧಿಯು. ಸಮಾಧಿಯೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನು ಸಮಾಧಾನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ; ಆ ಸಮಾಧಿನಿಮಿತ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನೂ 'ಸಮಾಧಿ'ಯೆನಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಅಶಾಂತನೂ ಅಸಮಾಹಿತನೂ....ಇವನನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರನು' ಎಂಬರ್ಥದ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವು (ಕಾ. ೧-೨-೨೪) ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಂತಾಗಲೇ ಚಿತ್ತವು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ 'ಸಮಾಧಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು- ಎಂದಾದರೂ ಈ ವಿಶೇಷಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿರ್ವಿಷಯನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದಲ್ಲದೆ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವು ದೊರಕಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು 'ಸರ್ವಜ್ಞ'- ಸರ್ವವೂ ತಾನೇ ಆಗಿ ನಿತ್ಯನಿರ್ವಿಷಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆ ಆತ್ಮನು ಅಚಲನು, ಎಂದರೆ ವಿಕ್ರಿಯಾರಹಿತನು, ವಿಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲದವನು. ಹೀಗೆ ವಿಕ್ರಿಯಾರಹಿತನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಈ ಆತ್ಮನು ಅಭಯನು. ಜ್ಞಾನಿಯ ಆತ್ಮನು ಇಂಥ ಸ್ವಭಾವದವನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅಮನೀಭಾವದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಬ್ರಹ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅನಾಪಾಕವೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಒಟ್ಟರ್ಥ.

ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಿವಿಚಾರವು ಪ್ರಸಕ್ತವಲ್ಲ, ಅದು ಇರಲೂಬಾರದು

ಇಲ್ಲಿ 'ಸಮಾಧಿರಚಲಃ' ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ 'ಅಚಲಸಮಾಧಿಯನ್ನೇ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಕೆಲವರು ಆಧುನಿಕರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದ ಪ್ರಕರಣವಿದು; ಆ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಇವರು ಹೇಳುವ ಸೌಗತಮತದ ಸಮಾಧಿಯು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹೊಂದುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದಲ್ಲದೆ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವಭಾವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಹೊತ್ತು ನಿಲುಗಡೆಯಾಗುವದೆಂಬ ಸಮಾಧಿಯು ಹೇಗೆತಾನೆ ಹೊಂದೀತು ? ಯಾವ ಸಮಾಧಿಯಾದರೂ ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿ 'ಅಚಲ'ವಾದೀತೆ? ಎಂದಿಗೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥ ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಿಯೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆ

ಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯವಾದದ್ದು ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. 'ನೋಪಚಾರಃ ಕಥಞ್ಚನ' (೩-೨೬) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸಮಾಧಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಿಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ತರಬಾರದು.

ಗ್ರಹೋ ನ ತತ್ರ ನೋತ್ಸರ್ಗಶ್ಚಿನ್ತಾ ಯತ್ರ ನ ವಿದ್ಯತೇ |
ಆತ್ಮಸಂಸ್ಥಂ ತದಾ ಜ್ಞಾನಮಜಾತಿ ಸಮತಾಂ ಗತಮ್ ॥ ೩೮ ॥

೨೮. ಎಲ್ಲಿ ಚಿಂತೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವೊ ಅಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಣವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಉತ್ಸರ್ಗವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ, ಅಜಾತಿಯಾಗಿ ಸಮತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದಬಳಿಕ ಕರ್ತವ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ?

ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದ 'ಅನಾಮಕಮ್, ಅರೂಪಕಮ್, ಸಕೃದ್ವಿಭಾತಮ್, ಸರ್ವಜ್ಞಮ್' ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೂ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು 'ನೋಪಚಾರಃ ಕಥಞ್ಚನ' (ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ, ಎಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ?- ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದು ಉಳಿದಿದೆ. ಆದಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನೇ ಸಮಾಧಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅಂಥ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಗ್ರಹವು' ಎಂದರೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಇರುವದಿಲ್ಲ ; 'ಉತ್ಸರ್ಗವು' ಎಂದರೆ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಥವಾ ವಿಕಾರವಿಷಯವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅಂಥ ಲೌಕಿಕ ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹಾನೋಪಾದಾನಗಳು-ಬಿಡುವದು, ಅಥವಾ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು- ಇದ್ದಾವು ; ಆದರೆ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರಾತೀತವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಆವೆರಡೂ ಇರುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಕಾರಕಾರಣವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನೂ ವಿಕಾರವುಳ್ಳದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹಾನೋಪಾದಾನಗಳೆರಡೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಚಿಂತೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸು ಅಮನಸ್ಸಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅದು ಆತ್ಮಸಂಸ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮರೂಪವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದ ವಿಮರ್ಶೆ

ಇಲ್ಲಿ ವಸುಬಂಧುವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವದು

ಏನೆಂದರೆ : 'ಯದಾ ತ್ವಾಲಮ್ಬನಂ ಜ್ಞಾನಂ ನೈವೋಪಲಭತೇ ತದಾ । ಸ್ಥಿತಂ ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರತ್ವೇ ಗ್ರಾಹ್ಯಾಭಾವೇ ತದಗ್ರಹಾತ್ ॥' (ತ್ರಿಂ. ೨೮) ಎಂಬ ತ್ರಿಂಶಿಕಾವಚನದಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವು ಇಲ್ಲವಾಗಲು ಅದು ಕೇವಲ ವಿಜ್ಞಾನರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ; ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆಲಂಬನವು, ಎಂದರೆ ವಿಷಯವು, ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ– ಎಂದು ಯೋಗಾಚಾರಮತದ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಗ್ರಾಹ್ಯವೇ ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; ವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲವೆ, ಅವರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಾದರೂ ಹೇಗೆ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆಹೋದೀತು ? ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞೇಯರೂಪವಾದ ಗ್ರಾಹ್ಯಾಂಶವು ಇರುವದರಿಂದಲೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವು ಇಲ್ಲವಾಗುವದೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನತ್ವವೇ ಹೋಗಿಬಿಡುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಗ್ರಾಹಕೈಕಸ್ವಭಾವದ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವು, ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ನದಿಯ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಲವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗುವದು. ನದಿ ಎಂದರೇ ಪ್ರವಾಹಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿರತ್ವವು ಹೇಗೆ ಬಂದೀತು ? ಬಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪನಾಶವೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರತಾವಾದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟುವದು, ನಾಶವಾಗುವದು, ಅನೇಕತ್ವ– ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ವಿಶೇಷಗಳುಳ್ಳ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಕೂಟಸ್ಥರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಥವಾ ಚಿತ್ತವು ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಯಾವಾಗ ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮಸಂಸ್ಥವಾಗುವದೋ, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ಇದರ ಪರಮಾರ್ಥವು ಎಂಬ ಅರಿವು ಯಾವಾಗ ಆಗುವದೋ, ಆಗ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು 'ಆತ್ಮಸಂಸ್ಥ' ವಾಗುವದು– ಎಂಬುದೇ ಕಾರಿಕೆಯ ಮೂರನೆಯ ಪಾದದ ಅರ್ಥ.

ಅಜಾತಿವಾದದ ಉಪಸಂಹಾರ

ಈವರೆಗೆ 'ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಅಮೃತವೂ ಆಗಿರುವದೇ ಆದರೂ ಅಜ್ಞರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ (ಅತೋ ವಕ್ಷ್ಯಾಮ್ಯಕಾರ್ಪಣ್ಯಮಜಾತಿ ಸಮತಾಂ ಗತಮ್)ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹುಟ್ಟದೆಯೇ ಇರುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ಏರುಪೇರೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದೇ ಇದರ ಸ್ವಭಾವವು ; ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೇ

ಅಕಾರ್ಪಣ್ಯವಾಗುವದು ; ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವೆನು ಎಂದು (೨-೨) ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸಿ ಈಗ ಇಲ್ಲಿ 'ಅಜಾತಿ ಸಮತಾಂ ಗತೆಮ್' ಎಂಬ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದಿಂದ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

ಈವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದ ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧವೇ ಅಕಾರ್ಪಣ್ಯವು; ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಕಾರ್ಪಣ್ಯ, ದೀನತ್ವವನ್ನು ತನ್ನಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡವರ ವಿಷಯ-ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಏತದ್ಧಿ ಜನ್ಮಸಾಫಲ್ಯಂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸ್ಯ ವಿಶೇಷತಃ । ಪ್ರಾಪ್ಯೈತತ್ ಕೃತಕೃತ್ಯೋ ಹಿ ದ್ವಿಜೋ ಭವತಿ ನಾನ್ಯಥಾ ||' (ಮನು. ೧೨-೯೩). 'ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ, ಜನ್ಮಸಾಫಲ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಇದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವನೇ ಕೃತಕೃತ್ಯನೂ ದ್ವಿಜನೂ ಎನ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗೋ ವೈ ನಾಮ ದುರ್ದರ್ಶಃ ಸರ್ವಯೋಗಿಭಿಃ ।
ಯೋಗಿನೋ ಬಿಭ್ಯತಿ ಹ್ಯಸ್ಮಾದಭಯೇ ಭಯದರ್ಶಿನಃ || ೩೯ ||

೩೯. ಇದು ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾವ ಯೋಗಿಗಳಿಗೂ ಕಾಣತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಇದು ಅಭಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಯೋಗಿಗಳು ಭಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾ ಇದಕ್ಕೆ ಅಂಜುತ್ತಾರೆ.

ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಅನಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಭಯ

ಈಗ ಈ ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶನವೆಂಬುದು ಅಚಲವೂ ಅಭಯವೂ ಆದ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಕೊಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗ– ಎಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದರ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಯೋಗ– ಎಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. "ಎಲೈ ಮೈತ್ರೇಯಿ, ನಾನು ಮೋಹಕಾರಕವಾದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಆತ್ಮನು ಅವಿನಾಶಿಯು ; ಇವನಿಗೆ ಉಚ್ಛೇದವೆಂಬ ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಾಗ ಭೂತಮಾತ್ರೆಗಳ ಸಂಬಂಧವು ತಪ್ಪಿಹೋಗುವದಾದ್ದರಿಂದ (ಇವನಿಗೆ ನಾನು ಇಂಥವನು ಎಂಬ ವಿಶೇಷಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲ)" (ಬೃ. ಮಾ. ೪-೫-೧೪, ೧೫), "ಆತನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದ ಪಾಪದ ಅಂಟು ಇರುವದಿಲ್ಲ" (ಬೃ. ೪-೪-೨೩), 'ಆ ಈ ಆತ್ಮನು ಮಹಾಂತನೂ ಅಜನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನು ಅಜರನು, ಅಮೃತನು, ಅಭಯನು, ಬ್ರಹ್ಮವೇ ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಭಯವಲ್ಲವೆ ? ಯಾವನು ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿದು

ಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನು ಅಭಯುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವನು'' (ಬೃ. ೪–೪–೨೫) –ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಾಗ ಯಾವ ದೊಂದರ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಇಲ್ಲದ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿರು ತ್ತದೆ.

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇದು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ದಕ್ಕ ಲಾರದು. ಅಜ್ಞಾನಿಗಳಾದವರು– ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನು 'ನಾನು' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ಎಂಬ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವರು ನಿರ್ಭಯವಾದ ಈ ಜ್ಞಾನರೂಪ ವಾದ ಯೋಗದ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬಂದಾಗ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಆತ್ಮರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದ ಇದು ಆತ್ಮನಾಶವೇ ಆಯಿತು– ಎಂದು ಅಂಜಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಅಹಂ' (ನಾನು ಎಂಬ) ರೂಪವೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಆಗ ಯಾವ ದುಃಖವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪರಮಾನಂದಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ–ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅನುಭವ ದಲ್ಲಿ ದಿನದಿನವೂ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ 'ಅಮನಸ್ತೆಯಾದರೆ ನಾನೇ ಇಲ್ಲವಾದೇನು !' ಎಂದು ಈ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯಸಾಧಕರು ಅಂಜುತ್ತಿರುವರು ಎಂದರ್ಥ.

ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗವೆಂಬುದು ಯೋಗವಿಶೇಷವಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಒಂದಾನೊಂದು ಯೋಗ ವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಭ್ರಾಂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕರಣವನ್ನೂ ಹಿಂದುಮುಂದಿನ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನೂ ಮನದಂದುಕೊಂಡವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯೋಗವನ್ನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಅಜಾದ್ವಯಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದ ದರ್ಶನವನ್ನೇ 'ಯೋಗ'ವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ– ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದು. ಎಚ್ಚತ್ತಿದ್ದಾಗ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳ 'ಸ್ಪರ್ಶ'ವು ಇರುವಂತೆ ಯೋಗಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯದ ಸಂಪರ್ಕವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಅದರಂತೆಯೇ ಬಾಹ್ಯ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದ ಸಮಾಧಿವಿಶೇಷವಿದಲ್ಲ; ಅಜಾದ್ವಯವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದ ಸ್ವಾಭಾವ್ಯ ವೇ ಇದು. ಇದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದ ಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗ'ವೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕ ಯೋಗವೆಂಬುದು ಎಷ್ಟೇಹೊತ್ತು ಬಾಹ್ಯಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರಲಿ, ಅದು ಕಾಲಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾದದ್ದು ; ಅಂಥ ಯೋಗಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡ ಯಾರಿಗೂ ಈ ಸಮ್ಯಗ್ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗದ ಆಳವು ತಿಳಿಯದು– ಎಂದು ಜ್ಞಾನದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದ ಕ್ಕಾಗಿ ಯೋಗಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಿಂದಿಸಿರುತ್ತದೆ-ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೧೧. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮನೋನಿಗ್ರಹವೆಂಬ ಉಪಾಯ

ಮನಸೋ ನಿಗ್ರಹಾಯತ್ತಮಭಯಂ ಸರ್ವಯೋಗಿನಾಮ್ ।
ದುಃಖಕ್ಷಯಃ ಪ್ರಬೋಧಶ್ಚಾಪ್ಯಕ್ಷಯಾ ಶಾನ್ತಿರೇವ ಚ ॥ ೪೦ ॥

೪೦. ಯೋಗಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಅಭಯವೂ ದುಃಖಕ್ಷಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಕ್ಷಯವಾದ ಶಾಂತಿಯೂ (ಉಂಟಾಗುವವು).

ಸಾಧಕನು ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು

ಉತ್ತಮದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳ ಯಾರಿಗೆ ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಮನಸ್ಸಾಗಲಿ ಇಂದ್ರಿಯವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಾಗಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವಿನಂತೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿರುವದೋ ಅವರು ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಅಕ್ಷಯಶಾಂತಿಯು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಾಧನವು ಯಾವದೂ ಉಳಿದಿರುವದೇಇಲ್ಲವೆಂದು (೩–೩೬) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವಷ್ಟೆ ?

ಅಂಥ ಉತ್ತಮದೃಷ್ಟಿಯುವರಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯವರಾಗಿ ಯಾರು ಸಾಧನಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಮಂದಮಧ್ಯಮದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿರುವರೋ, ಎಂದರೆ ಯಾರು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಮನಸ್ಸೆಂಬುದೊಂದುಂಟೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವರೋ, ಅದ್ದರಿಂದಲೇ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಾಂಚಲ್ಯಭಾವದಿಂದ ಕಳವಳಗೊಂಡು ದೇಹಾದಿಗಳೇ ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತಿರುವರೋ ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧವಿಲ್ಲದ ಅಂಥ ಯೋಗಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅಭಯವು ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಸಿಕ್ಕತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಮಂದಮಧ್ಯಮದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಅಪುನಸ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮನೋನಿಗ್ರಹರೂಪವಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲಾಗುವದು. ಯಾರು ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧವುಳ್ಳವರೋ ಅವರು ಕೃತಾರ್ಥರಾಗಿರುವದರಿಂದ

ಅವರಿಗೆ ಮನೋನಿಗ್ರಹವು ತನಗೆತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಲಕ್ಷಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೃತಾರ್ಥರಿಗೆ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವವನ್ನೇ ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಸಾಧನ ಗಳಾಗಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇತರರು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮನೋನಿಗ್ರಹೋಪಾಯದಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವವರಿಗಾಗಿ ಅದರ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾಗುವದು.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಚಿತ್ತನಿರೋಧವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ ದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ ! ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು ದೊರೆತಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇಕೆ ಮನೋ ನಿಗ್ರಹೋಪಾಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಾತಂಜಲಯೋಗವು ಚಿತ್ತ ವೃತ್ತಿಯ ನಿರೋಧಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅದ್ವೈತಾತ್ಮದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕವಾದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವದರ್ಶನದಿಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇತರಿಂದಲೂ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರಕಲಾರದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ರುವ ವೈದಿಕಧ್ಯಾನವನ್ನೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಯೋಗವೇ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳೂ ಉಂಟು. ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಮನೋ ನಿಗ್ರಹ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಯೋಗ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ಧ್ಯಾನವನ್ನೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ದ್ವೈತದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದೆ, ಈ 'ಮನೋನಿಗ್ರಹ'ಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವ ಆಸನಾದಿಗಳನ್ನು ಯೋಗದರ್ಶನ ದವರು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವದು ಸರಿಯೇ ಆಗಿರು ವದರಿಂದ ಅದರಿಂದೇನೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಮನೋನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಉಪ ದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತದ್ವೈತ ವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮಂದಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಜಾದ್ವೈತವಾದಕ್ಕೇನೂ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ

ಈ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾದ ವಿಚಾರವಂತಿರಲಿ. ಈ ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಯಾವವು ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಇರುವವರೆಗೆ ದ್ವೈತದರ್ಶನವು ಇದ್ದೇ ಇರುವದರಿಂದ ಭಯವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ;

ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಆ ಭಯವು ತಪ್ಪುವದು. ಇದರಂತೆ ಸಾಧಕರಿಗೆ ದುಃಖಕ್ಷಯವೂ ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಆಗುವದು, ಮತ್ತು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಈ ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ದೊರಕುವದು. ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಈ ದ್ವೈತವು ತೊಲಗಿ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಲಭಿಸುವದು. ಹೀಗೆಯೇ ಅಕ್ಷಯಶಾಂತಿ ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷವೂ ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗುವದು. ಮನೋನಿಗ್ರಹವೆಂಬುದು ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸಾಧನದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದಾಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?— ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮನೋನಿಗ್ರಹವೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಇರುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅದ್ವಿತೀಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮನಸ್ಸೊಂದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬ ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಮನೋನಿಗ್ರಹ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನೋಪದೇಶಮಾತ್ರದಿಂದ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ.

ಉತ್ಸೇಕ ಉದಧೇರ್ಯದ್ವತ್ಕುಶಾಗ್ರೇಣೈಕಬಿನ್ದುನಾ ।
ಮನಸೋ ನಿಗ್ರಹಸ್ತದ್ವದ್ಭವೇದಪರಿಖೇದತಃ ॥ ೪೧ ॥

೪೧. ಸಮುದ್ರವನ್ನು ಕುಶಾಗ್ರದಿಂದ ಒಂದೊಂದು ತೊಟ್ಟಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಾಕುವದು ಹೇಗೋ ಅದರಂತೆ ಬೇಸರವಿಲ್ಲದ (ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ) ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಗ್ರಹವಾಗುವದು.

(೧) ಮನೋನಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಕುಸಿಯದೆ ಇರುವದೆಂಬ ಉಪಾಯ

ಈ ಮನೋನಿಗ್ರಹವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು ಹೇಗೆ ?— ಎಂದರೆ ಸಮುದ್ರದ ನೀರನ್ನೆಲ್ಲ ದರ್ಭೆಯ ತುದಿಯಿಂದ ಒಂದೊಂದು ತೊಟ್ಟಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಾಕಿ ಸಮುದ್ರವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಣಗಿಸುವಷ್ಟು ಸ್ಥಿರಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇಸರವಿಲ್ಲದೆ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕುಸಿಯಗೊಡದೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಅದು ವಶವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಧೃತಿಯಿಂದ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಮೆಲ್ಲಮೆಲ್ಲಗೆ ಹಿಂಜರಿಯಬೇಕು' (ಗೀ. ೬—೨೫) ಎಂದೂ 'ಆ ಯೋಗವನ್ನು ಯಾವ

ಬೇಸರವೂ ಇಲ್ಲದ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕು' (ಗೀ. ೬-೨೩) ಎಂದೂ, ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಉಪಾಯೇನ ನಿಗೃಹ್ಣೀಯಾದ್ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತಂ ಕಾಮಭೋಗಯೋಃ ।
ಸುಪ್ರಸನ್ನಂ ಲಯೇ ಚೈವ ಯಥಾ ಕಾಮೋ ಲಯಸ್ತಥಾ ॥ ೪೨ ॥

೪೨. ಕಾಮಭೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಚೆದರಿರುವ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಬಿಗಿಹಿಡಿದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಲಯವಾಗಿ ಸುಪ್ರಸನ್ನವಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾಮವು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಲಯವೂ (ಅಡ್ಡಿ).

(೨) ಲಯವಿಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು

ಬೇಸರವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರಷ್ಟೇ ಸಾಲದು, ಕಾಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಮಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಭೋಗದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾದರೆ, ಚೆದರಿದರೆ, ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟು ತಡೆಗಟ್ಟ ಬೇಕು-ಎಂದರ್ಥ. ಮತ್ತು ಲಯದಲ್ಲಿ ಎಂದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸನ್ನ ವಾದರೆ, ಅದನ್ನು-ಎಂದರೆ ವಿಷಯೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಕದಡಿಹೋಗದೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ತಿಳಿಯಾದರೆ ಅದನ್ನು-ಬಿಗಿಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. ತಿಳಿಯಾಗುವಾಗ ಏತಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? -ಎಂದರೆ ಕಾಮವು ಹೇಗೆ ಯೋಗಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಲಯವಾದರೂ ಅಡ್ಡಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಲಯವು ವಿಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಮದಿಂದ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಲಯವಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ನಿಗ್ರ ಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು- ಎಂದರ್ಥ.

ದುಃಖಂ ಸರ್ವಮನುಸ್ಮೃತ್ಯ ಕಾಮಭೋಗಾನ್ನಿವರ್ತಯೇತ್ ।
ಅಜಂ ಸರ್ವಮನುಸ್ಮೃತ್ಯ ಜಾತಂ ನೈವ ತು ಪಶ್ಯತಿ ॥ ೪೩ ॥

೪೩. ಎಲ್ಲವೂ ದುಃಖವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡು ಕಾಮಭೋಗದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಎಲ್ಲವೂ ಅಜವೇ ಎಂಬು ದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಂಡರೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ.

(೩) ವೈರಾಗ್ಯಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಕಾಮಪರಿಹಾರ

ಉಪಾಯದಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು (೩-೪೨) ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ? ಆ ಉಪಾಯವು ಯಾವದು ?-ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ದುಃಖವೇ ಎಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಾಮಭೋಗದಿಂದ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಬೇಕು. ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯ

ವಿಲಾಸವೇ. 'ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವನು' (ಬೃ. ೪-೩-೩೧), (ಕನಸಿನಲ್ಲಿ) 'ತನ್ನನ್ನು ಯಾರೋ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ' ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ' (ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬೃ ೪-೨-೨೦)-ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದ ದ್ವೈತವು ಅವಿದ್ಯಾಕಾರ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಆ ದ್ವೈತವು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. 'ವಿಷಯಸ್ಪರ್ಶದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಭೋಗಗಳು ಅವು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಇರುವವು ; ಆದ್ಯಂತವುಳ್ಳ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿವೇಕಿಯು ರತನಾಗಲಾರನಯ್ಯ, ಕೌಂತೇಯನೆ' (ಗೀ. ೫-೨೨)- ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾದಿಕಾಮಭೋಗಗಳಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಆಯಾ ದುಃಖಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದೇ ಇದೆ; ಇದರಂತೆಯೇ ಪರಲೋಕ ದಲ್ಲಿಯೂ ಭೋಗಗಳು ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭೋಗವಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳು ಉಂಟಾಗುವಮುಂಚೆ ಅವು ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ !'-ಎಂಬ ತಳಮಳದಿಂದಲೂ, ಹೋದ ಮೇಲೆ 'ಈಗ ಅವು ಇಲ್ಲವಲ್ಲ !'-ಎಂಬ ಕಳವಳದಿಂದಲೂ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ-ಎಂಬುದು ಗೀತಾವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ವೈರಾಗ್ಯಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಭೋಗಕ್ಕೆ ಎಳೆಸದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನೋನಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಉಪಾಯವೇನೆಂದರೆ 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವೇ' ಎಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಕಾಮ ಭೋಗದ ಲಾಲಸೆಯು ಇಲ್ಲವಾಗುವದು.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ರುವ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ. ಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಯ ನಿರೋಧದ ಸಂಸ್ಕಾರ ದಿಂದ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಮಾಡುವ ಸಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ಏಕಾಗ್ರತೆಯ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಇಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವು ಸತ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯೋಕ್ತಿಜನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸ ವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಈ ಅಭ್ಯಾಸವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸುಲಭಸಾಧ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೂ ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ-ಮುಂತಾ ದವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಲಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸ

ಬೇಕು. ಕಾಠಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಯೋಗವೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಆರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಧ್ಯಾನಯೋಗವೂ ಈ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಧನವೇ. ಪಾತಂಜಲಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆಸನಾದಿಬಾಹ್ಯಾಂಗಗಳು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.

ಲಯೇ ಸಂಬೋಧಯೇಚ್ಚಿತ್ತಂ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತಂ ಶಮಯೇತ್ ಪುನಃ ।
ಸಕಷಾಯಂ ವಿಜಾನೀಯಾತ್ ಸಮಪ್ರಾಪ್ತಂ ನ ಚಾಲಯೇತ್ ॥೪೪॥

೪೪. ಲಯವಾದರೆ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಿಕ್ಷೇಪವಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಚಿತ್ತವನ್ನು ವಶಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಕಷಾಯಯುಕ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಸಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದರೆ ಅಲುಗಾಡಿಸಬಾರದು.

(೪) ಲಯಾವಸ್ಥೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ

ಹೀಗೆ ವಿಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಮೇಲೂ ಚಿತ್ತವು ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳ ಬೀಜಭಾವದಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಲಯವಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ; ಅದೂ ಅನರ್ಥಕಾರಣವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಆಗ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸಬೇಕು. ನಿದ್ರೆಯು ಸಾಲದೆಇರುವದು, ಅನ್ನವು ಅರಗದೆ ಇನ್ನೂ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದು, ಆಯಾಸ-ಇವುಗಳಿಂದಲೂ ವಿವೇಕಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಮಾಡದೆ ಅಸಡ್ಡೆಮಾಡುವದು- ಇವುಗಳೇ ಚಿತ್ತವು ಲಯವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಕ್ಕಷ್ಟು ನಿದ್ರೆಮಾಡುವದು, ಬೇಗನೆ ಅರಗುವ ಸಾತ್ತ್ವಿಕ ಆಹಾರವನ್ನು ಮಿತವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವದು, ಅತ್ಯಾಯಾಸಕರವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡದೆಇರುವದು- ಎಂಬೀ ಜೀವನಪದ್ಧತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿವೇಕಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು- ಎಂಬುದು ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥ.

ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನು ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. "ತಿಳಿನೀರಿನಂತೆ ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿ, ಅದ್ವಿತೀಯ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯೈಕಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಎಲೈ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯೆ, ಇದೇ ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವು- ಎಂದು ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ಹೇಳಿದನು. ಈ ಜೀವನಿಗೆ ಇದೇ ಪರಮಗತಿ, ಇದೇ ಇವನಿಗೆ ಪರಮಸಂಪತ್ತು, ಇದೇ ಇವನಿಗೆ ಪರಮಲೋಕವು, ಇದೇ ಇವನಿಗೆ ಪರಮಾನಂದವು, ಇದರ ಒಂದಂಶವನ್ನೇ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಉಪಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವವು" (ಬೃ. ೪-೩-೩೨) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು.

ಆದರೂ ಸುಷುಪ್ತಿಮಾತ್ರದಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ದೊರಕಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿತು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ಜೀವರು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ಮಾನುಸಾರವಾದ ಆಯಾ ಜೀವರ ರೂಪದಿಂದ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರುತ್ತಿರುವರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಬಾದರಾಯಣೀಯ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪುಂಸ್ತ್ವಾದಿವತ್ತ್ವಸ್ಯ ಸತೋಽಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೋಗಾತ್' (ವೇ. ಸೂ. ೨-೩-೩೧) ಬಾಲ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವ ಪುಂಸ್ತ್ವವು ಯೌವನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಜರೂಪದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವ ಬುದ್ಧಿಸಂಬಂಧವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ- ಎಂದೂ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನೋನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಸಾಧಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಯ(ಸುಷುಪ್ತಿ)ಪ್ರಾಪ್ತಿಯೂ ದೋಷವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಲಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದಾಗ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸಿದಮೇಲೂ ಮತ್ತೆ ಚಿತ್ತವು ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಬಹುದು ; ಆಗ ಅದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವೈರಾಗ್ಯಾಭ್ಯಾಸಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಸಮಾಧಾನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

(೫) ಕಷಾಯಪರಿಹಾರ

ಲಯವಿಕ್ಷೇಪಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗಲೂ ಈ ಎರಡರ ನಡುವಣ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಾಗಲೂ ಸಕಷಾಯವಾಗಿರಬಹುದು ; ಎಂದರೆ ವಿಷಯವಾಸನೆಯ ರೂಪದ ಬೀಜದಿಂದ ಕೂಡಿರಬಹುದು- ಆಗಲೂ ವಿವೇಕಾಭ್ಯಾಸ ವೈರಾಗ್ಯಗಳೆಂಬ ಉಪಾಯದಿಂದ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಶುದ್ಧಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

(೬) ಸಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಇಷ್ಟ

ಈ ಮೂರು ದೋಷಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತವಾದ ಚಿತ್ತವು ಸಮಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಸಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುವದು ; ಆಗ ಅದನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸದೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದು. ಇದನ್ನು 'ಸಮಾಧಿರಚಲೋಽಭಯಃ' (೩-೩೭) ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ವಾಕ್ಯವನ್ನು, ಯೋಗಾಚಾರರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ "ಲೀನಂ ಚಿತ್ತಸ್ಯ ಗೃಹ್ಣೀಯಾದುದ್ಧತಂ ಶಮಯೇತ್ ಪುನಃ, ಶಮಪ್ರಾಪ್ತಮುಪೇಕ್ಷೇತ ತಸ್ಮಿನ್ಕಾಲವಪ್ಪನೇ ಪುನಃ" ಎಂಬ ಮಹಾಯಾನಸೂತ್ರಾಲಂಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ಮೈತ್ರೇಯನಾಥನ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ-ಎಂದು ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರಕರ್ತೃಗಳಾದ ವಿಧು

ಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಚಿತ್ತದ ಶಮ ಎಂದರೆ ನಾಶ ; ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವದು ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನ ; ಈ ಎರಡು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಿಗೂ ಯಾವದೊಂದೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ 'ಸಮಪ್ರಾಪ್ತ' ಎಂಬ ಪಾಠವೇ ಸರಿ; ಏಕೆಂದರೆ 'ಅಜಾತಿಸಮತಾಂ ಗತಮ್' ಎಂಬ (೩–೨) ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಏರುಪೇರಿಲ್ಲದ ಅಜಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ನಾಸ್ವಾದಯೇತ್ ಸುಖಂ ತತ್ರ ನಿಃಸಙ್ಗಃ ಪ್ರಜ್ಞಯಾ ಭವೇತ್ ।
ನಿಶ್ಚಲಂ ನಿಶ್ಚರಚ್ಚಿತ್ತಮೇಕೀಕುರ್ಯಾತ್ ಪ್ರಯತ್ನತಃ ॥೪೫॥

೪೫. ಅಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಸುಖವನ್ನು ಸವಿಯಬಾರದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಗವಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿರಬೇಕು, ನಿಶ್ಚಲವಾದ ಚಿತ್ತವು ಹೊರಕ್ಕೆ ಹೊರಟರೆ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಒಂದುಗೂಡಿಸಬೇಕು.

(೭) ಸುಖಾಸ್ವಾದಪರಿಹಾರ

ಹೀಗೆ ವಿಷಯವೈರಾಗ್ಯದಿಂದ ಬಹಿರ್ಮುಖವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಂಡು ವಿವೇಕಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆತ್ಮಾಭಿಮುಖವಾಗಿರುವ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಕಷಾಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಚಿತ್ತವು ಸಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಅಣಿಯಾಗುವದು. ಇಲ್ಲಿಗೆ ದೋಷಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿವಾರಣೆಯಾದಂತಾಗಿ ಸಾಧಕನು ಅದನ್ನೇ ಒಂದು ಸುಖವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸುವದುಂಟು. ಆದರೆ 'ಈ ಸುಖಾಭಾಸವು ಸತ್ತ್ವಗುಣದಿಂದಾದದ್ದು ; ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾದದ್ದು'– ಎಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಗವಿಲ್ಲದೆ ಇರಬೇಕು. ಸಮಾಧಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಾಗುವ ಈ ಸುಖಾಭಾಸದಲ್ಲಿ ಸಂಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆಯೇ ನಿಜವಾದ ಆನಂದರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವು ಏಕೀಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

(೮) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತ್ತವನ್ನು ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸುವದು

ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಅಡ್ಡಿಗಳನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡಮೇಲೂ ಚಿತ್ತವು ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ಪೂರ್ವಸಂಸ್ಕಾರಶೇಷದಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಹೊರಡಬಹುದು. ಆಗ ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಬೆರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿಯೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. "ಯತೋ ಯತೋ ನಿಶ್ಚರತಿ ಮನಶ್ಚಞ್ಚಲಮಸ್ಥಿರಂ । ತತಸ್ತತೋ ನಿಯಮ್ಯೈತದಾತ್ಮನ್ಯೇವ ವಶಂ ನಯೇತ್॥" (ಗೀ. ೬–೨೬) ಯಾವಯಾವ ಶಬ್ದಾದಿವಿಷಯದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಹೊಮ್ಮುವದೋ ಅದದನ್ನು ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಇದೆಲ್ಲ ಅವಿದ್ಯಕವೆಂದು

ನಿರ್ಣಯಿಸಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಜಗ್ಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಬೇಕು-ಎಂದು ಭಗವಂತನು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇದು.

೧೨. ಮನೋನಿಗ್ರಹದ ಫಲವೇ ಬ್ರಹ್ಮಭಾವ

ಯದಾ ನ ಲೀಯತೇ ಚಿತ್ತಂ ನ ಚ ವಿಕ್ಷಿಪ್ಯತೇ ಪುನಃ
ಅನಿಙ್ಗನಮನಾಭಾಸಂ ನಿಷ್ಪನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ತದಾ ||೪೬||

೪೬. ಯಾವಾಗ ಚಿತ್ತವು ಲಯವಾಗದೆ ಇರುವದೋ ಮತ್ತೆ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗದೆಯೂ ಇರುವದೋ, ಅಲುಗಾಡದೆ, ಆಭಾಸವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದೋ ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವಾಯಿತು.

ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಪ್ರಶಾಂತವಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿ

ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವಿವೇಕವೈರಾಗ್ಯಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ವಿಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆಡೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಲಯವಾದ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಮೇಲೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅಲುಗಾಡದೆ, ಹೊರಗಿನ ಅಥವಾ ಒಳಗಿನ ವಿಷಯದ ಆಭಾಸವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಚಿತ್ತವು ಬ್ರಹ್ಮವಾಯಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಷಾಯತ್ಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದರೂ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜೀವನು ತನ್ನ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಹಾವೆಂದು ತೋರುತ್ತಿದ್ದದ್ದು ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಕಾಣುವಂತೆ, ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ತೋರಿಕೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಡಲಾಗಿ ಅಮನೀಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥ. ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಅಮನಸ್ಸಾಗುವದೆಂದು ಹಿಂದೆ (೩-೩೨) ಹೇಳಿದ್ದಂತೆ, ಈ ಮನೋನಿಗ್ರಹೋಪಾಯದಿಂದಲೂ ಅದೇ ಅಮನಸ್ತೆಯನ್ನು-ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವನು- ಎಂದರ್ಥ.

ಮನೋನಿಗ್ರಹದ ಫಲಕ್ಕೂ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿಗೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಚಿತ್ತನಿರೋಧಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವೃತ್ತಿಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಚಿತ್ತವು ಸಂಸ್ಕಾರಶೇಷದಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮನೋನಿಗ್ರಹವೆಂಬ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವನ್ನು ದೇಶವಿಶೇಷದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಧಾರಣೆ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಏಕರೀತಿಯಿಂದ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಧ್ಯಾನ, ಅಲ್ಲಿಯೇ ಚಿತ್ತವು

ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬಂತಿರುವ ಸಮಾಧಿ-ಎಂಬೀ ಮೂರು ಉಪಾಯ ಗಳಿಂದ ಅಸಂಪ್ರಜ್ಞಾತಸಮಾಧಿಯು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡುವದರಿಂದ ಸರ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸಾಧನಗಳಿಗೂ ಫಲಗಳಿಗೂ ಬಹಳ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಈ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಕೆಲವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇದಾಂತ ಪ್ರಸ್ಥಾನದವರು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳು ಧಾರಣಾಧ್ಯಾನಸಮಾಧಿಗಳೇ ಎಂದೂ ದರ್ಶನವೆಂದರೆ ಸಮಾಧಿಯೇ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಾದಪರೋಕ್ಷಾದ್ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಮರೆತಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಾದರಾಯಣವೇದಾಂತಸೂತ್ರ (೩–೨–೨೪)ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ಸಂರಾಧನ'ವೂ ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಂಯಮ ವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮನಿಷ್ಠೆಯು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವಾದ ಸರ್ಪಕ್ಕೆ ರಜ್ಜ್ವಂಶದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಂತೆಯೇ ಎಂದು ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನನುಸರಿಸಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು.

ಸ್ವಸ್ಥಂ ಶಾನ್ತಂ ಸನಿರ್ವಾಣಮಕಥ್ಯಂ ಸುಖಮುತ್ತಮಮ್ ।
ಅಜಮಜೇನ ಜ್ಞೇಯೇನ ಸರ್ವಜ್ಞಂ ಪರಿಚಕ್ಷತೇ ॥ ೪೭ ॥

೪೭. ಇದು ಸ್ವಸ್ಥವು, ಶಾಂತವು, ಸನಿರ್ವಾಣವು, ಹೀಗೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗದ ಉತ್ತಮಸುಖವು, ಅಜವು, ಅಜವಾದ ಜ್ಞೇಯ ಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನವಾದದ್ದು, ಸರ್ವಜ್ಞವು- ಎಂದು ಹೇಳಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಮನೋನಿಗ್ರಹದ ಫಲವು ಸ್ವರೂಪಾನಂದವು

'ಆಗ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಯಿತು' ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವು ವಿಷಯಸುಖದಂತೆ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣು ವದಿಲ್ಲ, ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕೃತ್ರಿಮಸುಖವೂ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಮನೋನಿಗ್ರಹ'ವೆಂದರೆ ಇರುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರು ವದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸು ಅಮನೀಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದು ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನು ಬೋಧದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವದೇ. ಆ ಬೋಧದಿಂದಲೇ ಈ ಸುಖವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಸ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ತನ್ನ

ಆತ್ಮನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತ-ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ; ಶಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅನರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾಶಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ; ಸನಿರ್ವಾಣ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಕೈವಲ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಅದ್ವೈತವಾಗಿರುವದ ರಿಂದ ಶಿವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಇದು ಅಕಥ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಇಂಥ ದ್ದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಯಾವ ಶಬ್ದದಿಂದಲೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ; ಉತ್ತಮಸುಖವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅಜಾದ್ವೈ ತಾನುಸಂಧಾನಪರರಾದ ಉತ್ತಮಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಆನಂದ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಜವಾದ, ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಜ್ಞೇಯಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅನತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವು, ಸರ್ವವೂ ತಾನೇ ಆಗಿ ನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯ ರೂಗವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಸುಖವು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳು ವರು. 'ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಆಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮ' (ಬೃ. ೩-೯-೨೭-೭) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೂ 'ಪ್ರಶಾನ್ತಮನಸಂ ಹ್ಯೇನಂ ಯೋಗಿನಂ ಸುಖಮುತ್ತ ಮಮ್। ಉಪೈತಿ ಶಾನ್ತರಜಸಂ ಬ್ರಹ್ಮಭೂತಮಕಲ್ಮಷಮ್ ॥' (ಗೀ. ೬-೨೭) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಹೋಗಿರುವ ಧ್ಯಾನಯೋಗಿಗೆ ರಜಸ್ಸು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ; ಅವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಿಷ್ಕಲ್ಮಷ ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ನಿರತಿಶಯವಾದ ಸುಖವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಭಗ ವಂತನು ಹೇಳಿರುವದೂ ಇದೇ ಸ್ಥಿತಿ. ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಏಳನೆಯ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ತುರೀಯಾತ್ಮಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಈ ಕಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು.

೧೩. ಅಜಾತಿವಾದದ ಉಪಸಂಹಾರ

ನ ಕಶ್ಚಿಜ್ಜಾಯತೇ ಜೀವಃ ಸಮ್ಭವೋಽಸ್ಯ ನ ವಿದ್ಯತೇ ।
ಏತತ್ತದುತ್ತಮಂ ಸತ್ಯಂ ಯತ್ರ ಕಿಞ್ಚಿನ್ನ ಜಾಯತೇ ॥ ೪೮ ॥

೪೮. ಯಾವ ಜೀವನೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಅವನಿಗೆ ಸಂಭವವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅದೇ ಉತ್ತಮ ಸತ್ಯವು.

ಅಜಾತಬ್ರಹ್ಮವೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ

ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಮನೋನಿಗ್ರಹ, ಮಣ್ಣು, ಲೋಹ-ಮುಂತಾದವುಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಹೇಳಿದ ಸೃಷ್ಟಿ, ಉಪಾಸನೆ- ಇವೆಲ್ಲ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇ ಹೊರತು ಇದು ಯಾವದೂ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಗ್ರಹಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ

ವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಎಂಬ ಭೇದವೂ, ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಈಶ್ವರ, ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಪಂಚ- ಎಂಬ ಭೇದವೂ, ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವಾತ, ಉಪಾಸನೆ, ಉಪಾಸಿತವ್ಯನಾದ ಈಶ್ವರ- ಮುಂತಾದ ಭೇದವೂ ಇದ್ದೇಇರುವದರಿಂದ ಅವೇ ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಿ ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಾನಿಯಾಗುವದು. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಉಪಾಯವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಇವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಇವು ಪರಮಾರ್ಥ ಸತ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ ; ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯು 'ಹಾಗಲ್ಲ, ಹೀಗಲ್ಲ- ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಆತ್ಮನೇ ಇವನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವದರಿಂದ ' ಅಜೇನಾಜಂ ವಿಬುಧ್ಯತೇ ' (೩-೩೩) ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಅಜಾದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೊಂದೇ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಯಾವ ಜೀವನೂ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅವನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತವೂ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಯು ಘಟಾಕಾಶವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಜನ್ಮದಂತೆ ಮಾಯಿಕ ಜನ್ಮವನ್ನೇ ಮಂದಬುದ್ಧಿಗಳಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು- ಎಂದು ಆಗಲೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅಜನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಭವವು- ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು- ಇರುವದೇಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಜೀವನಿಗೂ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುಹೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉತ್ತಮ ಸತ್ಯವು ಯಾವದೆಂದರೆ ಸತ್ಯಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಅಣುಮಾತ್ರವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ. ''ಸತ್ಯದ ಸತ್ಯವೆಂಬುದು ಇದರ ಹೆಸರು (ಬೃ. ೨-೧-೨೦), 'ಸತ್ಯವೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಅನಂತವೂ ಆದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು' (ತೈ. ೨-೧೧)- ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು.

ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದ ಸಾರ

ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅದ್ವೈತವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ದ್ವೈತದಂತೆ ಅದ್ವೈತವೂ ಏತಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಬಾರದು ?– ಎಂದು ಮಂದಮತಿಗಳಾದವರು ಯಾರಾದರೂ ಶಂಕಿಸಬಹುದು ; ಆ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ತರ್ಕದಿಂದಲೂ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೧–೨. ವೇದಾಂತಗಳೆಲ್ಲವೂ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಪರವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರುವದರಿಂದ, ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂಡೂ ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳ ಮತವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನನಿಮಿತ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ.

೩–೧೦. ಜೀವರುಗಳಾಗಲಿ ಅವರ ಉಪಾಧಿಗಳಾಗಿರುವ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳಾಗಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಗಳು ಕೆಲವು ಇವುಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದುಂಟು. ಆಕಾಶವು ಘಟಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೂ ಘಟಾಕಾಶಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದಲೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಅಜಾದ್ವಿತೀಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜೀವರ ಮತ್ತು ಜೀವರ ಉಪಾಧಿಗಳಾದ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದೆ; ಇದೇ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಜೀವರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಕೇವಲ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ಥಿತಿ, ಗತ್ಯಾಗತಿ, ಮರಣ–ಇವೆಲ್ಲವೂ ಘಟಾಕಾಶದ ಸ್ಥಿತ್ಯಾದಿಗಳಂತೆ ಉಪಾಧಿನಿಮಿತ್ತವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ; ಉಪಾಧಿಗಳಾದ ಸಂಘಾತಗಳು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳಂತೆಯೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರು ಬೇರೆಬೇರೆ, ಒಬ್ಬರಿಗಿಂತ ಒಬ್ಬರು ವಿಲಕ್ಷಣಸ್ವಭಾವದವರು–ಎಂದು ಹೇಳುವದು ನಿರ್ಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೧–೧೫. ಈ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದವಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಮಧುಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ಜೀವಪರಮಾತ್ಮರು

ಬೇರೆಬೇರೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಗಳಿರುತ್ತದೆ ; ಆವರು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಿಂದಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇನಿತೆಡೂ ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಜೀವರುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬವರ ಮತಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಾತ್ಮರುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದು ತೋರುವಂತೆ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದು ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಅದೆಲ್ಲ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದ ಪ್ರಕರಣವೆಂಬುದು ಹಿಂದುಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣು, ಲೋಹ, ಕಿಡಿಗಳು-ಮುಂತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಾರ್ಯವು ವಾಚಾರಂಭಣ-ಬರಿಯ ಮಾತಿನಿಂದ ತೋರುವ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇಂಥ ಫಲವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಪ್ರಕಾರಗಳು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆ ಏಕತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ– ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗಳು ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಶ್ರೋತೃವಿನ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಅಣಿಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯಮಾತ್ರವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಜೀವರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಘಟಾಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೂ ದೇಹಾದಿಸಂಘಾತಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಂಘಾತಗಳ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿವರಿಸಿರುವ ಪ್ರಕಾರವೊಂದೇ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

೧೬. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೆ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವದೇಕೆ?–ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಉತ್ತಮ, ಮಧ್ಯಮ, ಅಧಮ –ಎಂದು ಮೂರು ತರಗತಿಯವರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಂದಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಾಗಿ ವೇದವು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಈ ಉತ್ತಮವಾದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ ಎಂಬುದೇ ಹಾಗೆ ವಿಧಿಸಿರುವದರ ಉದ್ದೇಶ. ಇದೇ ಸರಿಯಾದ ವೇದಾರ್ಥವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಭೇದದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿಂದಿಸಿ ಏಕತ್ವವನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿರುವದೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದೇನೂ ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಲಾರದು.

೧೭–೧೮. ಈ ಅಜಾದ್ವಯದರ್ಶನವು ದ್ವೈತಿಗಳ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಪರಿತ್ಯಾಜ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದ್ವೈತಿಗಳ ದರ್ಶನಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಶಾಸ್ತ್ರವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಯಥಾರ್ಥದರ್ಶನಗಳಲ್ಲ. ಅದ್ವೈತವಾದರೋ ಶಾಸ್ತ್ರಯುಕ್ತಿಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ದ್ವೈತವು ಅದ್ವೈತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿಗಟ್ಟಿರುವ ವಿಕಲ್ಪವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅದ್ವೈತವಾದವು ದ್ವೈತದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.

೧೯–೨೨. ಅದ್ವೈತವೇ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿದ್ದು ದ್ವೈತದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ- ಎಂದು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಅಮೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಮರ್ತ್ಯವಾದ ಜೀವರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವದೆಂದೂ ಈಗ

ಮರ್ತ್ಯರಾಗಿರುವ ಜೀವರು ಮುಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಮೃತರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವರೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವು ಎಂದಿಗೂ ಮಾರ್ಪಡಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಜಾತಿ (ಯಾವದೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ) ಎಂಬುದೇ ಪರಮಾರ್ಥ, ಜಾತಿ (ಹುಟ್ಟುವಿಕೆ) ಎಂಬುದು ಮಾಯಿಕ- ಎಂದು ಎಲ್ಲಾ ವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆಗ ಸೃಷ್ಟಿಶ್ರುತಿಗಳು ಮಾಯಾಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ ; ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯಮಾತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತದೆ. ದ್ವೈತವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವದೂ 'ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದೆ' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದೂ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದ್ದ ಉಪಾಯವನ್ನೆಲ್ಲ 'ಹೀಗಲ್ಲ, 'ಹೀಗಲ್ಲ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವದೂ ಈ ಮತದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಂಜಸವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದೇ ಸರಿ ; ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂತ ಆಗುವದರಿಂದ 'ಅದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಕಾರಣವಿದೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವಿದೆ' ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಬಂದು ಅನವಸ್ಥಾ ದೋಷವೇ ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದೆಇದ್ದ ಸದ್ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಬರುವದು.

೨೮-೩೦. ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವೂ ಸರಿಯೆಂದಾಗಲಿ !- ಎಂದು ವಾದಿಸುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿಯಾಗಲಿ ಮಾಯೆಯಿಂದಲಾಗಲಿ ಜನ್ಮವು ಉಂಟಾಗಲೇಆರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನಾನೊಬ್ಬನೇ ಇರುವ ಆತ್ಮನೇ ಮನಃಸ್ಪಂದನ ಮಾತ್ರದಿಂದ ದ್ವೈತಪ್ರಪಂಚವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಅದ್ವಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಮನಃಸ್ಪಂದನದಿಂದಲೇ ದ್ವೈತವು ತೋರುತ್ತಿದೆ- ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

೩೧-೪೭. ಈ ವಾದವು ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿರುವಾಗ ದ್ವೈತವು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ; ಮನಸ್ಸು ಅಮನೀಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದರೆ ದ್ವೈತವು ಕಾಣಿಸುವದೇಇಲ್ಲ. ಅಮನೀಭಾವವು ಅಧಿಕಾರಿತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತ್ಯಾಚಾರ್ಯರುಗಳ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರು ಕಂಡಿರುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದಲೇ ಮನಸ್ಸು ಅಮನಸ್ಕವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ; ಎಂದರೆ ಅದು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇನೂ ಉಳಿದಿರುವದೇಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇನ್ನೂ ಸಾಧನಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಮನಸ್ಸು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸೇರಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವರಿ ಮನೋಗೆನಿಗ್ರಹ ಎಂಬ ಉಪಾಯದಿಂದ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಮನೀಭಾವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಲಯ, ವಿಕ್ಷೇಪ, ಸಕಷಾಯತ್ವ, ರಸಾಸ್ವಾದ- ಎಂಬ ವಿಘ್ನಗಳನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಮನಸ್ಸು ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವಾನುಭವಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ.

೪೮. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಉಪಾಸನೆ, ಜಗತ್ಸೃಷ್ಟಿ, ಮನೋನಿಗ್ರಹ- ಎಂಬ ಉಪಾಯಗಳೂ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಸತ್ಯವೆಂಬುದರಲ್ಲೇನೂ ಶ್ರುತಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಹೇಗೂ ಹುಟ್ಟುವದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ನಿಜವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದು.

ಕಾರಿಕೆಗಳ ವರ್ಣಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

ಅಲಾತಶಾಂತಿಪ್ರಕರಣ

೧. ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಸಂಬಂಧ

ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳ ವಿಷಯ

ಓಂಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಒಂದನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರೆಗಳಾಗಲಿ ಪಾದಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದ ಓಂಕಾರವು ಎಚ್ಚರವೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವಸ್ಥಾಸಂಬದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ತುರ್ಯಾತ್ಮನೇ, ಶಿವನಾದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನೇ ಅದು–ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವೂ 'ವಿತಥ' ಎಂದರೆ ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆಯೇ ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ದ್ವೈತವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಅದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮನಾದ ಅದ್ವಯಾತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಲಾಯಿತು. ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಶಾಸ್ತ್ರಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ನೇರಾಗಿಯೇ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ತೋರಿಸಲಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಜೀವರುಗಳೂ ಅವರ ಉಪಾಧಿಗಳಾಗಿರುವ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳೂ ಘಟಾಕಾಶಗಳಂತೆಯೂ ಘಟಗಳಂತೆಯೂ ಸ್ವಪ್ನದೃಶ್ಯಗಳಂತೆಯೂ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಜನ್ಮವು ಮಾಯಿಕವೇ ಎಂದು ವಿಶದಪಡಿಸಿ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳೂ ಆತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯಮಾತ್ರವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಮನೋದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ ಉತ್ತಮಸತ್ಯವೆಂದೂ ಮನೋನಿಗ್ರಹ, ಸೃಷ್ಟಿ, ಉಪಾಸನೆ– ಮುಂತಾದ ಉಪಾಯಗಳು ಅಪೇಕ್ಷಿಕಸತ್ಯಮಾತ್ರವೆಂದೂ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯದ್ವಾರದಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಪ್ರಕರಣದ ವಿಚಾರಣೀಯವಿಷಯ

ಇನ್ನು ಈ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತಿರೇಕದ್ವಾರದಿಂದಲೂ ಅದೇ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೆ

ಸಾಂಖ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದ ಆಸ್ತಿಕದರ್ಶನಾವಲಂಬಿಗಳೂ ಬೌದ್ಧರೂ ಎದುರಾಳಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಕ್ಲೇಶಗಳಿಗೆ ಎಡೆಗೊಡುವ ದ್ವೈತವು ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನವೇ ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (೩-೧೭) ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದೆ ಕ್ಲೇಶಗಳಿಗೆ ಎಡೆಗೊಡದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವೇ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವು (೩-೧೭, ೩-೧೮) ಎಂದು ಅದನ್ನು ಹೊಗಳಿದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತದರ್ಶನಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿತೋರಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವೇ ಸರಿಯಾದದ್ದೆಂದು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡೋಣವೆಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ನ್ಯಾಯಗಳು

ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೂ ಮಿಕ್ಕ ವಿಕಲ್ಪಗಳು ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ಇನ್ನೊಂದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸುಷುಪ್ತ್ಯಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದಲೂ ಅವು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಅನುಭವಾಧಾರದಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಅದ್ವೈತವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವಾಂಗವಾದ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಸಾಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವದು ವೀತ (ಅನ್ವಯ) ನ್ಯಾಯವೆನಿಸುವದು ; ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೋ, ಎಂದರೆ ದ್ವೈತಿಗಳು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಯಾರೊಬ್ಬರ ಯುಕ್ತಿಯೂ ನೆಲೆನಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ದ್ವೈತದರ್ಶನವು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತವೇ ನಿಲ್ಲುವದೆಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಿಕವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅವೀತ(ವ್ಯತಿರೇಕ)ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಬಳಸಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಕೇವಲ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಾನುಮಾನದಿಂದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ ಎಂತ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ತರ್ಕವನ್ನೇನೂ ನಂಬಿಲ್ಲ ; ಅನುಭವವೇ ಮುಖ್ಯ.

ಅಲಾತಶಾಂತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರೇಕೆ ?

ಈ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ 'ಅಲಾತಶಾಂತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಾಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಅಲಾತವನ್ನು (ಕೊಳ್ಳಿಯನ್ನು) ತಿರುಗಿಸುವಾಗ ಬೆಂಕಿಯ ಬೆಳಕು ಬಗೆಬಗೆಯ ಆಕಾರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ಸುಳ್ಳುಸುಳ್ಳಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ, ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಬೆಳಕು ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಯಾವಾಗಲೂ

ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಆಕಾರಗಳ ಸೋಂಕು ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ: ಅಲ್ಲವೆ ? ಇದರಂತೆ ಅಜವೂ ಅದ್ವೈತವೂ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ, ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಶಾಂತವೂ ಶಿವವೂ ಅದ್ವೈತವೂ ಆಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಗಳ ದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಮೂಲಕವೂ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವು ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನವೆಂದು ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ "ಅಲಾತಶಾಂತಿಪ್ರಕರಣ"ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧. ಮಂಗಲಾಚರಣೆ

ಜ್ಞಾನೇನಾಕಾಶಕಲ್ಪೇನ ಧರ್ಮಾನ್ ಯೋ ಗಗನೋಪಮಾನ್ ।
ಜ್ಞೇಯಾಭಿನ್ನೇನ ಸಂಬುದ್ಧಸ್ತಂ ವನ್ದೇ ದ್ವಿಪದಾಂ ವರಮ್ ॥ ೧ ॥

೧. ಆಕಾಶವಂತಿರುವ ಜ್ಞೇಯಾಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಕಾಶದಂತಿರುವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಯಾವನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವನೋ ಆ ಪುರುಷಶ್ರೇಷ್ಠನನ್ನು ವಂದಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಆಚಾರ್ಯನಮಸ್ಕಾರದ ನೆಪದಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥಸಂಗ್ರಹ

ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕರಣಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಂಗಲವನ್ನು ಮಾಡಿರುವದೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ: "ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಸಂಪ್ರದಾಯಕರ್ತೃವನ್ನು ಅದ್ವೈತಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ನಮಸ್ಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಅಭೀಷ್ಟದ ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಅದು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ." ಈ ಭಾಷ್ಯದ ಆಶಯವೇನೆಂದರೆ : ಈ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳಿಗೂ ಅದ್ವೈತವೇ ವಿಷಯವು. ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅದ್ವೈತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಅದೈತದರ್ಶನವು ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಗೆಡೆಯನ್ನು ಕೊಡದೆ ಶಾಂತಶಿವಸ್ವರೂಪ ಪುರುಷಾರ್ಥದಾಯಕವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆದರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಅದ್ವೈತರೂಪದಿಂದಲೇ ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸುವ ಮಂಗಲವನ್ನು ಶ್ಲೋಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳೂ ಅದ್ವೈತತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದರಿಂದ ಒಟ್ಟುಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯುವದು ಯುಕ್ತವಾದರೂ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥದ ಸಾರವನ್ನೇ

ಈ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹಿಂಡಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಈ ಪ್ರಕರಣ ವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಸ್ತುತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ನಮಸ್ಕರಿಸಿರುವ ಭಗವಂತನ ಸ್ವರೂಪ

ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವಗತನಾಗಿರುವ, ಜ್ಞೇಯರಾಗಿರುವ ಆತ್ಮರುಗಳಿಗಿಂತ ಅಭಿನ್ನನಾಗಿರುವ, ಬೆಂಕಿಯ ಬಿಸಿಯಂತೆಯೂ ಸೂರ್ಯನ ಪ್ರಕಾಶದಂತೆಯೂ ಆ ಆತ್ಮರುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದೆ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಕಾಶದಂತೆಯೇ ಸರ್ವಗತರೇ ಆಗಿರುವ ಧರ್ಮರುಗಳನ್ನು- ಎಂದರೆ ಆತ್ಮರು ಗಳನ್ನೂ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೂ- ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅರಿತಿರುವ ಆ ಪುರುಷಶ್ರೇಷ್ಠ ನಾದ ನಾರಾಯಣನೆಂಬ ಈಶ್ವರನನ್ನು ವಂದಿಸುತ್ತೇನೆ-ಎಂದು ಜೀವೇಶ್ವರಾಭೇದ ವನ್ನೂ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯಜ್ಞಾನಗಳ ಅಭೇದವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಆಚಾರ್ಯರು ಹಿಂದೆ ನರನಾರಾಯಣರ ವಾಸಸ್ಥಾನವಾದ ಬದರಿಕಾ-ಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನಾದ ನಾ ರಾ ಯ ಣ ನ ನ್ನು ಕುರಿತು ತಪಸ್ಸುಮಾಡಲು ಸುಪ್ರಸನ್ನನಾದ ಭಗವಂತನು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಇವರಿಗೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದನೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನರ, ನಾರಾಯಣ, ಹರಿ, ಕೃಷ್ಣ- ಎಂಬೀ ನಾಲ್ಕು ರೂಪಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಾತ್ಮಜನಾಗಿ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣನು ಅವತರಿಸಿದ ನೆಂದೂ ಅವರಲ್ಲಿ ತಪಃಪರಾಯಣರಾಗಿದ್ದ ನರನಾರಾಯಣರೊಳಗೆ ಒಬ್ಬನಾದ ನಾರಾಯಣನು ನಾರದರೊಡನೆ ಸಂಭಾಷಣೆಮಾಡಿ ನಾರಾಯಣತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದನೆಂದೂ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿದೆ; ನಾರಾಯಣನನ್ನು 'ದ್ವಿಪದಾಂ ವರಿಷ್ಠ'ನೆಂಬ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಕರೆದಿರುವದೂ ಅಲ್ಲಿ (ಮೋ. ಧ. ೨೩೪-೧) ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ನಾರಾಯಣಸಂಪ್ರದಾಯದವರೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಈಗಲೂ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಶಾಂತಿಮಂತ್ರದ ಪಾಠಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರು ನಾರಾಯಣನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆರಂ ಭಿಸಿ ಪಠಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳೊಳಗೆ ಯಾವದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅದ್ವೈತರೂಪನಾದ ಶ್ರೀಮನ್ನಾರಾಯಣಭಗವಂತನನ್ನು ಗ್ರಂಥಕರ್ತರು ಇಲ್ಲಿ ವಂದಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೇ ಆಗಲಿ, ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿ ಸಿರುವ ಮಿಕ್ಕ ದರ್ಶನಕಾರರ ಮತಕ್ಕೆ ತೀರ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕವು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಅವಾಂತರತಾತ್ಪರ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯ

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರವರು ಬಾಹ್ಯದ್ವೈತವಾದ

ವನ್ನವಲಂಬಿಸಿರುವವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಮತವಾದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಖಂಡಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಆ ವಾದಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಯೇ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿದರೂ ಖಿುಕ್ಕ ವಾದಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶೂನ್ಯವಾದದ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೇವಲ ತರ್ಕಗಮ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಲೇಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ತರ್ಕಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರೌತತರ್ಕವು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಈ ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ–ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವ ಸಾಧಾರಣಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ–ಧ್ವನಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ: ವಿಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಆಕಾಶದಂತೆ ಅಸಂಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಆಕಾಶವು ನಿಃಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಶೂನ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನವೂ ನಿಃಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತದೆ–ಎಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಎರಡೂ ಮತಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ಆತ್ಮನು ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವಗತನೂ ನಿತ್ಯನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಸರ್ವಗತನವಗಿ ಅದ್ವಿತೀಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನವು 'ಆಕಾಶಕಲ್ಪ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ –ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. "ಆಕಾಶದಂತಿರುವ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಭಾಗದಿಂದ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿರುವ ಆಶಯವೇನೆಂದರೆ : ಧರ್ಮಗಳು ಎಂದರೆ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳು ವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಿಣಾಮವೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಆಕಾಶದಂತೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತವು ; ಅವು ನಿಃಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆಕಾಶದಂತೆ ಇವೆ ಎಂಬುದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತವು. ಆ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಬದಿಗಿರಿಸಿ "ಏವಂ ಧರ್ಮಾನ್ ಪೃಥಕ್ ಪಶ್ಯಂಸ್ತಾನೇವಾನು ವಿಧಾವತಿ" (ಕಾ; ೨-೧-೧೪); "ನ ಹಿ ಸುವಿಜ್ಞೇಯಮಣುರೇಷ ಧರ್ಮಃ" (ಕಾ. ೧-೧-೨೧)– ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ "ಧರ್ಮರುಗಳು" ಎಂದರೆ ಆತ್ಮರು, ಅವರೂ ಅದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಭಾವದವರೇ : ಶರೀರಾದ್ಯುಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ–ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಅವರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಆಕಾಶದಂತೆ ಇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊರಗಿರುವ ವಿಷಯರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಆಕಾಶ

ದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ವಿಕಲ್ಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ತಮಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವ ಅದ್ವಯಾತ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಆಕಾಶದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. "ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ" (ಛಾಂ. ೭-೨೫-೨) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಹೀಗೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಇದರಿಂದ "ಜ್ಞೇಯಾಭಿನ್ನಜ್ಞಾನದಿಂದ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳೆರಡೂ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದುಬರುವದೆಂಬ ನಿಯಮವಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞೇಯಾಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ; ಅವೆರಡೂ ಸ್ವಭಾವಶೂನ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞೇಯಾಭಿನ್ನ- ಎಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಎರಡೂ ಮತಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಜ್ಞೇಯಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನ- ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು 'ಅಕಲ್ಪಕಮಜಂ ಜ್ಞಾನಮ್' (೩-೩೩) ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದರಂತೆ "ಸಂಬುದ್ಧಃ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ : ಬೌದ್ಧರ ಮತದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನದ ವಶದಿಂದ ಕೆಳಕೆಳಗಿನ ಅವಿದ್ಯಾಭೂಮಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಸರ್ವಕಾಲದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯವಾದ ಸಂಬೋಧವು ಬುದ್ಧನಿಗೆ ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಕಾಲದೇಶವಸ್ತುಪರಿಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದ, ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದ, ನಿತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ನಿತ್ಯಬೋಧಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬೋದ್ಧೃ, ಬೋಧ-ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಅದೇ ಬೋಧದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕರೂಪ ವಿಶೇಷಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಜ್ಞೇಯಾಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಿರುವವನು ("ಸಂಬುದ್ಧಃ") ಈ ಸಮ್ಯಗ್ಬೋದ್ಧೃವಾದ ನಾರಾಯಣನು-ಎಂದು ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಸವಚನದ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇದೆ.

"ಯತ್ತತ್ ಕೃತ್ಸ್ನಂ ಲೋಕತನ್ತ್ರಸ್ಯ ಧಾಮ
ವೇದ್ಯಂ ಪರಂ ಬೋಧನೀಯಃ ಸ ಬೋದ್ಧಾ ।
ಮನ್ತಾ ಮನ್ತವ್ಯಂ ಪ್ರಾಶಿತಾ ಪ್ರಾಶನೀಯಂ
ಘ್ರಾತಾ ಘ್ರೇಯಂ ಸ್ಪರ್ಶಿತಾ ಸ್ಪರ್ಶನೀಯಮ್ ॥

ದ್ರಷ್ಟಾ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಂ ಶ್ರಾವಿತಾ ಶ್ರಾವಣೀಯಂ
ಜ್ಞಾತಾ ಜ್ಞೇಯಂ ಸಗುಣಂ ನಿರ್ಗುಣಂ ಚ |
ಯದ್ವೈ ಪ್ರೋಕ್ತಂ ತಾತ ಸಮ್ಯಕ್ಪ್ರಧಾನಂ
ನಿತ್ಯಂ ಚೈತತ್ ಶಾಶ್ವತಂ ಚಾವ್ಯಯಂ ಚ || "

(ಮೋ ಧ. ೩೫೧-೧೭, ೧೮)

ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಗ್ರಾಹಕ, ಸಗುಣ, ನಿರ್ಗುಣ- ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ಪರತತ್ತ್ವ-ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ (೧-೧೨ರಲ್ಲಿ) ತುರ್ಯವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸರ್ವದರ್ಶಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ? ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞೇಯಾಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವನು' ಎಂದು ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗೋ ವೈ ನಾಮ ಸರ್ವಸತ್ತ್ವಸುಖೋ ಹಿತಃ |
ಅವಿವಾದೋಽವಿರುದ್ಧಶ್ಚ ದೇಶಿತಸ್ತಂ ನಮಾಮ್ಯಹಮ್ || ೨ ||

೨. ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ, ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಸುಖವಾಗಿಯೂ ಹಿತವಾಗಿಯೂ ಇರುವ, ವಿವಾದವಿಲ್ಲದ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲದ-ಯಾವ ದರ್ಶನವು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಯೋಗದ ಸ್ತುತಿ

ಇಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವನ್ನು ನಮಸ್ಕಾರಮಾಡಿರುವದನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುವದು ಅದನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕಾಗಿ. ಯಾವದರ ಸ್ಪರ್ಶವೂ- ಏತರ ಸಂಬಂಧವೂ- ಯಾವದಕ್ಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇದನ್ನು 'ಯೋಗ'ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು ಇದೇ ನಿಜವಾದ ಯೋಗವು, ಮಿಕ್ಕ ಪಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುವದು ಪರಮಾರ್ಥಯೋಗವಲ್ಲ- ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ. 'ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಯೋಗಿಗಳಿಗೂ ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ' (೩-೩೯) ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಇದು ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗವೆಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ತತ್ ಕೇನ ಸಂಸ್ಪೃಶೇತ್' (ಅಲ್ಲಿ ಏತರಿಂದ ಯಾವದನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಾಪನು?) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಇದು ಸರ್ವಸತ್ತ್ವಸುಖವು ; 'ಏತಸ್ಯೈವಾನಂದಸ್ಯಾನ್ಯಾನಿ ಮಾತ್ರಾಮುಪಜೀವಂತಿ' (ಬೃ. ೪-೩-೩೨) ಈ ಆನಂದದ ಅಂಶವನ್ನೇ ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಉಪಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ- ಎಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಅಥವಾ ತಪಸ್ಸೆಂಬ ಸಾಧನವು ಹೆಚ್ಚಿನ

ಸುಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ದುಃಖರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಇದು ಸರ್ವ ಪ್ರಾಣಗಳಿಗೂ ಸುಖ– ಎಂದರೆ ಸುಲಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ರತ್ನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆ ಆಗುವದೋ ಹಾಗೆ ಇದನ್ನು ಸುಲಭ ವಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ಉಪಭೋಗವು ಸುಖವಾಗಿದ್ದರೂ ಹಿತವಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಇದು ಸುಖವಾಗಿಯೂ ಹಿತವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಲುಗಾಡದ ಕೂಟಸ್ಥಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಾ ಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇದು ಅವಿವಾದವು ; ಇದನ್ನು ಪಕ್ಷಪ್ರತಿಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಾದಮಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಅವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಎರಡನೆಯು ದೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥ ವಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ತೋರುತ್ತಿರುವ ದ್ವೈತವು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದ ರಿಂದ ಅಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವ ಈ ಯೋಗಕ್ಕೂ ಅಸದ್ರೂಪ ವಾದ ದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇರುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆಯೂ 'ದ್ವೈತಿಗಳ ಮತಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ' (೩–೧೭) ಎಂದು ಹೇಳಿಯೇ ಇತ್ತಾದರೂ ಅದ್ವೈತವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದರಿಂದ ದ್ವೈತವಿಕಲ್ಪಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಅದು ಆಸ್ಪದ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ದ್ವೈತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಸತ್ತಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಮಿಥ್ಯಾಭಿ ನಿವೇಶಮಾತ್ರದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ–' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತು ; ಇಲ್ಲಿಯೋ. ಎಂದರೆ ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಿವಾದವುಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಯೋಗವು ಅವಿವಾದವೂ ಅವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷ.

'ಇಂಥ ಯಾವ ಯೋಗವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಸಮ್ಯಗ್ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕಾರ !' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಾ ದವರು ಈ ಯೋಗವನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾ ಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗವೆಂದರೆ ಯಾವದು ?

ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೆ 'ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ದ್ವೈತದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹಕವಾದ ಇಂದ್ರಿಯ ದಿಂದ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಹುದು ; ಅದ್ವೈತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗವೆಂಬುದು ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ

ವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದರೆ ಅದು ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ ಮತವನ್ನು ನಮಸ್ಕಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಉಪಹಾಸ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲಾತಶಾಂತಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ವಚನವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಪಾದನೆಮಾಡಲಿರುವೆವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಬೇಡ. 'ಸ್ಪರ್ಶ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಾಹ್ಯೇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೋಂಕುವದು– ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಮಾತ್ರಾಸ್ಪರ್ಶಾಸ್ತು ಕೌಂತೇಯ' (ಗೀ. ೨–೧೪), 'ಸ್ಪರ್ಶಾನ್ ಕೃತ್ವಾ ಬಹಿರ್ಬಾಹ್ಯಾನ್' (ಗೀ. ೫ -೨೭)-ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು; ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೂ ವಿಷಯಗಳಿಗೂ ಸ್ಪರ್ಶವು ಎಲ್ಲಿಲ್ಲವೋ ಆ ಅದ್ವೈತಾನುಭವವೇ 'ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗ' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು 'ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಬರೆದಿದಾರೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದರ್ಶನವನ್ನು 'ಯೋಗ' ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದೂ 'ಇಮಂ ವಿವಸ್ವತೇ ಯೋಗಮ್' (ಗೀ. ೪–೧) ಎಂಬಿವೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪರ್ಶ ಯೋಗವೆಂಬುದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ಸಮಾಧಿವಿಶೇಷವೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಅದ್ವೈತದರ್ಶನವೇ 'ಅವಿವಾದ'ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ

ಇಲ್ಲಿ 'ಸರ್ವಸತ್ತ್ವಸುಖೋ ಹಿತಃ', 'ಅವಿವಾದೋಽವಿರುದ್ಧಶ್ಚ'–ಎಂಬೀ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುವದರಿಂದ ತೋರುವ ಧ್ವನಿಯೇನೆಂದರೆ, ಬೌದ್ಧರೂ ತಮ್ಮ ದರ್ಶನವೇ ಸರ್ವಸತ್ತ್ವಗಳಿಗೂ ಸುಖಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಹಿತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಬಹುಜನರಿಗೆ ಸುಖಕರವಾಗಿದ್ದು ಹಿತವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವದು-ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದೇ ಅವಿವಾದವು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಅಸ್ತಿ' ನಾಸ್ತಿ'–ಇದೆ, ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವಿವಾದವು; 'ಶುದ್ಧಿ, ಅಶುದ್ಧಿ' ಎಂಬುದೂ ವಿವಾದವು; ವಿವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ದುಃಖವು ಶಾಂತಿಯಾಗದು, ಅವಿವಾದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಿಂದ ದುಃಖವು ತೊಲಗುವದು' (ಸಮಾಧಿರಾಜ ೯–೩೪) ಎಂದು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯುಕ್ತಿಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವರು ಅಸ್ತಿ, ನಾಸ್ತಿ–ಮುಂತಾದ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಆ ದರ್ಶದವು ಅವಿರುದ್ಧವೂ ಅವಿವಾದವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ– ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಡುವದು ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ನಿರೋಧಸಮಾಧಿಯೇ ಮುಂತಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕಾನುಭವ

ಬಲದಿಂದ ಸರ್ವಸತ್ತ್ವಗಳಿಗೂ ಆ ದರ್ಶನವು ಸುಖಕರವೂ ಹಿತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಲಾರದು.[1] ಅದ್ವೈತದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೊ, ಎಂದರೆ ಯಾವ ಕಾಲದೇಶಾದಿಪರಿಚ್ಛೇದವೂ ಇಲ್ಲದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಯುಕ್ತಿಯ ಬಲದಿಂದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವಾವಸಾನವಾಗುವಂತೆ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳೂ ಅದ್ವೈತದರ್ಶನಕ್ಕೇ ಒಪ್ಪಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಆಚಾರ್ಯರ ಆಶಯ. ‖ ೨ ‖

೩. ವಾದಿಗಳ ವೈಮತ್ಯಪ್ರದರ್ಶನದಿಂದ ಅಜಾತಿವಾದಸಿದ್ಧಿ

ಭೂತಸ್ಯ ಜಾತಿಮಿಚ್ಛನ್ತಿ ವಾದಿನಃ ಕೇಚಿದೇವ ಹಿ ।
ಅಭೂತಸ್ಯಾಪರೇ ಧೀರಾ ವಿವದನ್ತಃ ಪರಸ್ಪರಮ್ ‖ ೩ ‖
ಭೂತಂ ನ ಜಾಯತೇ ಕಿಞ್ಚಿದಭೂತಂ ನೈವ ಜಾಯತೇ ।
ವಿವದನ್ತೋ ದ್ವಯಾ ಹ್ಯೇವಮಜಾತಿಂ ಖ್ಯಾಪಯನ್ತಿ ತೇ ‖ ೪ ‖

೩–೪. ಇರುವದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವುಂಟೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ, ಇಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವುಂಟೆಂದು ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಧೀರರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಇರುವ ವಸ್ತು ಯಾವದೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬರೊಡನೊಬ್ಬರು ವಿವಾದಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಆ ದ್ವೈತಿಗಳು[2] ಅಜಾತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವರು.

ಸದ್ವಾದಿ ಮತ್ತು ಅಸದ್ವಾದಿ– ಇವರ ಕಲಹ

ದ್ವೈತಿಗಳು ಒಬ್ಬರೊಡನೊಬ್ಬರು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾದಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇರುವ ವಸ್ತುವಿಗೇ ಜನ್ಮವಾಗುವದೆಂದು ಕೆಲವರೇ ವಾದಿಗಳು ಎಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ; ದ್ವೈತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದ್ದೇ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಇನ್ನುಕೆಲವರು ಪ್ರಾಜ್ಞರೆಂದುಕೊಂಡಿರುವ ವೈಶೇಷಿಕರೂ ನೈಯಾಯಿಕರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

1. ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರ 'ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಕಾರಿಕಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಮತವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ.

2. 'ಅದ್ವಯಾಃ'– ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿರುವ ಅಪಾರ್ಥದ ವಿಷಯವನ್ನು ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಾ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ವಾದದಲ್ಲಿ ಜಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ವೈಶೇಷಿಕರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ತೆಗೆದು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಇರುವ ವಸ್ತು ಯಾವದೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನು?- ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇರುವದೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದರೆ ಆತ್ಮನೂ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆಂದೇನೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ, ಆತ್ಮನು ಅಜನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇರುವದು ಹುಟ್ಟಲಾರದು ಎಂಬುದು ವೈಶೇಷಿಕರ ವಾದ. ಇದರಂತೆ ಸಾಂಖ್ಯನೂ ವೈಶೇಷಿಕವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುವ ಅಸದ್ವಾದವನ್ನು ದೂಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ: ಇಲ್ಲದ್ದು ಹುಟ್ಟಲೇಆರದು, ಮೊದಲೇ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿಲ್ಲದ ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬ ವಿಕಾರವು ಹೇಗೆತಾನೆ ಆದೀತು ? ಏನಾದರೂ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯುಂಟಾಗುವ ವಸ್ತುವಿಗಲ್ಲವೆ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣರೂಪಗಳು ಇದ್ದಾವು ? ಏನಾದರೂ ಅತಿಶಯವುಂಟಾಗಿ ಕಾರ್ಯವುಂಟಾಗುವದೆಂದರೆ ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ಸತ್ತಾಗುವದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುವದು ; 'ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾದೀತು'?- ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲದ್ದು ಎಂದಿಗೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು ಎಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯನ ವಾದ.

ಹೀಗೆ ದ್ವೈತಿಗಳು ಒಬ್ಬರೊಡನೊಬ್ಬರು ವಿವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಯಾಗಲಿ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಯಾಗಲಿ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದವರು ತನ್ನ ವಾದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲೇ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಜನ್ಮವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಸತ್ತಾದದ್ದು ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದಂತೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಯಥಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರುವದೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಹೊಂದುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾರುಯಾರು ವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೆನ್ನುವರೋ ಆ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವೈಮತ್ಯವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯನಾಗಲಿ ವೈಶೇಷಿಕನಾಗಲಿ ಇಂಥವನೊಬ್ಬನು ಸರ್ವೋತ್ತಮದಾರ್ಶನಿಕನೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಒಪ್ಪಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಹಾಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಇಂಥವನದೇ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನ-ಎನ್ನುವದಕ್ಕಾದೀತು?

ಜಾತಿವಾದಿಗಳ ವಿವಾದದಿಂದ ಅಜಾತಿಯೇ ಯಥಾರ್ಥವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ

ಹೀಗೆ ಈ ವಾದಿಗಳು ಒಬ್ಬರೊಡನೊಬ್ಬರು ವಿವಾದಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಏನು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದರೆ ಈ ದ್ವೈತಿಗಳು ಹೀಗೆ ವಿವಾದಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತಿಗೂ ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ, ಅಸತ್ತಿಗೂ ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ- ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಅಜಾತಿಯೇ-ಯಾವದೊಂದೂ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ-ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ, ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ- ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಾದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಇದರಿಂದ ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಈ ವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪರಸ್ಪರಕಲಹದಿಂದಲೇ ಹೊರಪಡಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು-ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು : ಇರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಮವುಂಟಾಗಬಹುದು (೩-೨೭) ಎಂಬ ಮಾಯಾಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನಾದರೂ ಜಾತಿವಾದಿಗಳಾದ ದ್ವೈತಿಗಳು ಈ ವಾದವನ್ನೇನೂ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮಾಯಾಜನ್ಮವೆಂದರೆ ಅಜನ್ಮವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿವಾದಿಗಳ ಪರಸ್ಪರಕಲಹದಿಂದ ಈ ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಸಿದ್ಧವಾದಂತಾಯಿತು ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ॥ ೪ ॥

೫. ಅಜಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಅವಿವಾದವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

ಖ್ಯಾಪ್ಯಮಾನಾಮಜಾತಿಂ ತೈರನುಮೋದಾಮಹೇ ವಯಮ್ ।
ವಿವದಾಮೋ ನ ತೈಃ ಸಾರ್ಧಮವಿವಾದಂ ನಿಬೋಧತ ॥೫॥

೫. ಅವರು ಹೊರಪಡಿಸುವ ಅಜಾತಿಯನ್ನು ನಾವೂ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ವರೊಡನೆ ಅವಿವಾದವನ್ನೇನೂ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವಿವಾದವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಿರಿ.

ಅಜಾದ್ವೈತವು ಸರ್ವಾನನ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅದು ವಿವಾದರಹಿತವಾಗಿದೆ

ಹೀಗೆ ಅವರು ಪರಸ್ಪರಕಲಹದಿಂದ ಹೊರಪಡಿಸಿದ ಅಜಾತಿಯನ್ನು- ನೀವಿಬ್ಬರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ಅಜಾತಿಯೇ ಸರಿಯೆಂದಾಗಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು-ನಾವೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವರಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನೊಡ್ಡಿ ವಿವಾದಮಾಡು

ತ್ತಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿವಾದಿಯು ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸು ವದಾಗದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಜಾತಿವಾದವು ಅಯುಕ್ತ ಎಂದು ಅವರೇ ಹೊರಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ : ಅವರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನೇ ನಾವೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ ; ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷವನ್ನೇನೂ ನಾವೂ ಹಿಡಿದಿರುವದಿಲ್ಲ.

೫. ಜಾತಿವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿರುವದೇಕೆ ?

ಅಜಾತಸ್ಯೈವ ಧರ್ಮಸ್ಯ ಜಾತಿಮಿಚ್ಛನ್ತಿ ವಾದಿನಃ ।
ಅಜಾತೋ ಹ್ಯಮೃತೋ ಧರ್ಮೋ ಮರ್ತ್ಯತಾಂ ಕಥಮೇಷ್ಯತಿ ॥೬॥
ನ ಭವತ್ಯಮೃತಂ ಮರ್ತ್ಯಂ ನ ಮರ್ತ್ಯಮಮೃತಂ ತಥಾ ।
ಪ್ರಕೃತೇರನ್ಯಥಾಭಾವೋ ನ ಕಥಞ್ಚಿದ್ ಭವಿಷ್ಯತಿ ॥೭॥
ಸ್ವಭಾವೇನಾಮೃತೋ ಯಸ್ಯ ಧರ್ಮೋ ಗಚ್ಛತಿ ಮರ್ತ್ಯತಾಮ್ ।
ಕೃತಕೇನಾಮೃತಸ್ತಸ್ಯ ಕಥಂ ಸ್ಥಾಸ್ಯತಿ ನಿಶ್ಚಲಃ ॥೮॥

೬–೮. ವಾದಿಗಳು ಅಜಾತವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೇ ಜನ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಜಾತವೂ ಅಮೃತವೂ ಆಗಿರುವ ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ಮರ್ತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದೀತು ? ಅಮೃತವಾದದ್ದು ಮರ್ತ್ಯವಾಗಲಾರದು, ಹಾಗೆಯೇ ಮರ್ತ್ಯವಾದದ್ದು ಅಮೃತವಾಗಲಾರದು ; ಸ್ವಭಾವವು ಬೇರೆಯಾಗುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಅಮೃತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಯಾವನ ಮತದಲ್ಲಿ ಮರ್ತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವನ ಮತದಲ್ಲಿ ಕೃತಕವಾಗಿ ಅಮೃತವಾಗಿರುವ ಅದು ಹೇಗೆತಾನೆ ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡೀತು ?

ಜಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ದೋಷ

ಜಾತಿವಾದಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೊರಪಡಿಸಿರುವ ಈ ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದದ್ದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೇ ಅಲ್ಲದ ಅಜಾತವಸ್ತುವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಿದಾರೆ. ಜನ್ಮವೆಂದರೆ ವಸ್ತುವು ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದುವದಲ್ಲವೆ ? ಆದರೆ ಅಜಸ್ವಭಾವವಾದ ಅಮೃತವಸ್ತುವಿಗೆ ಮರ್ತ್ಯತ್ವವು ಹೇಗೆತಾನೆ ಉಂಟಾದೀತು ? ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (೩–೨೦,೨೧, ೨೨) ಈ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಅಜಾಮೃತಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜೀವನಾಗಿ

ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಒಪ್ಪುವ 'ವೇದಾಂತಿಗಳ' ಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹರಿಸಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಜಾತಿವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿಲ್ಲ ಈ ದೋಷವು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಜನ್ಮವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿ 'ಅಜಾತವೇ ಆಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದೇನೆಂದರೆ : ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರು ಒಪ್ಪಿರುವ ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಹೇಗೆ? ಎಂದರೆ ಆ ವಾದಿಗಳು ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ, ಇದನ್ನೇ ಧರ್ಮಗಳ 'ನೈಃಸ್ವಾಭಾವ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ– ಎನ್ನುತ್ತಿದಾರೆ. ಈ ಮತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ಜಾತಿವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಗಳು ನಿಸ್ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುತ್ತವೆ –ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಅವುಗಳು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಮೃತ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವುಗಳೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಅಮೃತಸ್ವಭಾವದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮರ್ತ್ಯರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವು ಹೇಗಾದೀತು ?' ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅನ್ಯಥಾರೂಪವು ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು–ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ಯುಕ್ತಿ. ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ಆಶಯವೇನೆಂದರೆ : ಜಾತಿವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಅಜಾತಸ್ವಭಾವದ, ಅಮೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿಗೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅವರು- ಇರುವದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲದ್ದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು– ಜನ್ಮದ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ದೋಷಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತಿರುವರು. ಒಬ್ಬರ ತರ್ಕದ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಸಿಕ್ಕಿ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ದೂರವಾಗುತ್ತಿರುವರು. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅಮೃತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಮರ್ತ್ಯವಾಗುವದೆಂಬ ಮಾತು ತನಗೆತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? ನಮ್ಮ ಮತವೊ ಎಂದರೆ, ನಾವು ಯಾವ ವಾದವನ್ನೂ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದು ಸಾಧಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಅವರ ಪರಸ್ಪರವಿವಾದದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಜಾತಿಯನ್ನೇ ನಾವು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಿದೇವೆ, ಅಷ್ಟೇ. ॥೬॥

ಸಾಂಸಿದ್ಧಿಕೀ ಸ್ವಾಭಾವಿಕೀ ಸಹಜಾ ಅಕೃತಾ ಚ ಯಾ ।
ಪ್ರಕೃತಿಃ ಸೇತಿ ವಿಜ್ಞೇಯಾ ಸ್ವಭಾವಂ ನ ಜಹಾತಿ ಯಾ ॥೯॥

೯. ಸಾಂಸಿದ್ಧಿಕ, ಸ್ವಾಭಾವಿಕ, ಸಹಜ, ಅಕೃತ- ಎಂಬಿವು ಪ್ರಕೃತಿಯೆನಿಸುವವು. ಆ ಪ್ರ ಕೃ ತಿ ಯು ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಬಿಡುವದಿಲ್ಲ.

ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮಾರ್ಪಡದೆ ಇರುತ್ತದೆ

ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯ ಮಾತಂತಿರಲಿ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬೇರ್ಪಡದೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಯಾವದು ?- ಎಂದರೆ ಸಾಂಸಿದ್ಧಿಕಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ಸಿದ್ಧಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದು : ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಿದ್ಧರಾದ ಯೋಗಿಗಳ ಅಣಿಮಾದ್ಯೈಶ್ವರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿ. ಆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ ಮೂರುಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದರೆ ದ್ರವ್ಯದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೆಂಕಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಬಿಸಿ, ಬೆಳಕು- ಮುಂತಾದದ್ದು. ಸಹಜವಾದದ್ದು, ತನ್ನೊಡನೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಯಾವದೋ ಅದು ಸಹಜಪ್ರಕೃತಿ ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪಕ್ಷಿಗಳೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುವದು ಸಹಜಪ್ರಕೃತಿ. ಇವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇತರಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗದೆ ತಾನೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು ಅಕೃತಪ್ರಕೃತಿ ; ಉದಾಹರಣೆ- ನೀರು ತಗ್ಗಿನ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹರಿಯುವದು ಅಕೃತವಾದ ಪ್ರಕೃತಿ. ಇವೇ ಮುಂತಾಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಿಡುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಕಲ್ಪಿತಲೌಕಿಕವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬೇರ್ಪಡದೆ ಇರುತ್ತದೆ-ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವ ವಿಷಯವು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅಜಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬೇರ್ಪಡಲಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುವದೇನಿದೆ ?- ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅಜವೂ ಅಮೃತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; 'ಆ ಈ ಮಹಾಂತನೂ ಅಜನೂ ಆದ ಆತ್ಮನು ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲದವನು, ಸಾವಿಲ್ಲದವನು, ಸಾವು ಸೋಂಕದ ಸ್ವಭಾವದವನು, ಅಂಜಿಕೆಯಿಲ್ಲದವನು ಬ್ರಹ್ಮವು' (ಬೃ. ೪-೪-೨೫), 'ಈ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಆತ್ಮನು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಸಾಯುವದೂ ಇಲ್ಲ' (ಕಾ. ೧-೨-೧೮)- ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವರುಗಳೂ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಜಾಮೃತಸ್ವಭಾವದವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹುಟ್ಟುಳ್ಳವರಂತೆ ತೋರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ವಾದಿಗಳ ವೈಮತ್ಯದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ.

ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮರೆಂಬ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವವೇ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂದಿದೆ

ಇಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯವೇನೆಂದರೆ: 'ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವೆಂಬುದು ಎಂದಿಗೂ ಹೊಂದಲಾರದು' (ಮಾ. ಕಾ. ೧೫-೮, ವೃ ಪುಟ. ೯೭) ಎಂದು ಮಹಾವೈನಾಶಿಕರಾದ ಅವೈದಿಕಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವರಾದರೂ ಅವರು ಭಾವಗಳಿಗೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿವಾದಿಗಳು ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬುದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ- ಎಂದು ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆಂದು ಅವರು ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತಿರುವರು. ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಕಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿಯ ವಚನವು ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ: 'ಧರ್ಮಗಳ ಧರ್ಮತ್ವವೆಂಬುದು ಯಾವದು? ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಗಳ ಸ್ವಭಾವವು. ಈ ಸ್ವಭಾವವೆಂಬುದು ಯಾವದು ? ಪ್ರಕೃತಿ. ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಯಾವದು ? ಶೂನ್ಯತ್ವವೇ, ನೈಃಸ್ವಾಭಾವ್ಯವೇ. ನೈಃಸ್ವಾಭಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಏನು ? ತಥತೆ. ತಥತೆ ಎಂದರೆ ? ತಥಾಭಾವವು, ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದಿರುವದು, ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು. ಬೆಂಕಿಯೇ ಮುಂತಾದವು ಯಾವಾಗಲೂ ಹುಟ್ಟದೆಇರುವದೆಂಬುದೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕೃತ್ರಿಮವಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ 'ಸ್ವಭಾವ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ? ಈವರೆಗೆ ಏನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು?-ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಕಣ್ಣುಪರೆಯ ರೋಗಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕಾಣಬರುವ ಭಾವಸಮೂಹವು ಯಾವ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾತಿಮಿರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಆ ಯಾರಿಗೆ ಕಾಣದೆಇರುವದೆಂಬ ರೂಪದಿಂದ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತಿರುವದೋ ಆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವು ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇದು ಲಕ್ಷಣವು. 'ಅಕೃತ್ರಿಮಃ ಸ್ವಭಾವೋ ಹಿ ನಿರಪೇಕ್ಷಃ ಪರತ್ರ ಚ' (ಮಾ ಕಾ. ೧೫-೧) ಅಕೃತ್ರಿಮಸ್ವಭಾವವೆಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ನಿರಪೇಕ್ಷವಿರುವದೇ ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ- ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆ ಈ ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವದೆಂಬ ಭಾವಸ್ವಭಾವವು, ಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದಾದ್ದರಿಂದ ಅಭಾವಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅಸ್ವಭಾವವೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು' (ಮಾ. ವೃ. ೧೫, ಪು. ೯೪-೯೫) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆತನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ನಮ್ಮ ಔಪನಿಷದದರ್ಶನದಲ್ಲಿಯೋ, ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಅಜವೂ ಅಮೃತವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೇ ಸ್ವಭಾವವು ಎಂಬುದನ್ನು ನೆಲೆನಿಲ್ಲಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ

'ಅಮೃತವಾದದ್ದು ಮರ್ತ್ಯವಾಗಲಾರದು, ಮರ್ತ್ಯವು ಅಮೃತವಾಗಲಾರದು. ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಆಗಲಾರದು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಜಾತಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಭಾವವಾದಕ್ಕೂ ಮಹಾವೈನಾಶಿಕರಾದ ಬೌದ್ಧರು ಒಪ್ಪಿರುವ 'ಯಾವ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಸ್ವಭಾವವೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಾಂಕರ್ಯವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಶಂಕೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.

ಜರಾಮರಣನಿರ್ಮುಕ್ತಾಃ ಸರ್ವೇ ಧರ್ಮಾಃ ಸ್ವಭಾವತಃ ।
ಜರಾಮರಣಮಿಚ್ಛಂತಶ್ಚ್ಯವಂತೇ ತನ್ಮನೀಷಯಾ ॥ ೧೦ ॥

೧೦. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮರೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಜರಾಮರಣರಹಿತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ, ಆದರೂ ಜರಾಮರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅದೇ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಚ್ಯುತರಾಗುತ್ತಿರುವರು.

ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮತ್ವವೇ ಪ್ರಕೃತಿ

ಇದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ : ಯಾವದಕ್ಕೆ ರೂಪಾಂತರವೂ ಆಗಬಹುದೆಂದು ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವರೋ, ಆ ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಯಾವದು ? ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸುವದರಲ್ಲಿರುವ ದೋಷವಾದರೂ ಏನು ?– ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

'ಜರಾಮರಣರಹಿತರು' ಎಂದು ಮುಪ್ಪುಸಾವುಗಳೆರಡನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವದು ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ; ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದವರು– ಎಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮರೂ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಆತ್ಮರೂ–ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಆಕಾಶದಂತಿರುವವರು' ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತಲ್ಲ, ಅವರು–ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ; ಇಂಥ ಸ್ವಭಾವದವರಾದರೂ ಮುಪ್ಪುಸಾವುಗಳನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುವವರಂತೆ ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ ಮುಪ್ಪುಸಾವುಗಳೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಮುಪ್ಪುಸಾವು ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಗಳ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಭಾವಿತರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಜಾರಿಬೀಳುವರು ಎಂದರೆ ಜಾರಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತಿರುವರು– ಎಂದರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಚ್ಯುತಿಯಾಗಲಾರದು ಎಂದು ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅಜನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅನೇಕ ಜೀವರ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಸಾರವನ್ನು

ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವರು-ಎಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ. 'ಜರಾಮೃತ್ಯುಂ ತೇ ಪುನರೇವಾಪಿಯಂತಿ' (ಮುಂ. ೧-೨-೭; ಅವರು ಜರಾಮೃತ್ಯುವನ್ನು ಮತ್ತೂ ಸೇರುತ್ತಾರೆ), 'ಅವಿದ್ಯಾಯಾಮಂತರೇ ವರ್ತಮಾನಾಃ' (ಮುಂ. ೧-೨-೮: ಅವಿದ್ಯೆಯ ಒಳಗೆ ಇರುವವರಾಗಿ)-ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. 'ಸದಾ ತದ್ಭಾವಭಾವಿತಃ-ಯಾವಾಗಲೂ ಅದರ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ಭಾವಿತನಾಗಿ (ಅದನ್ನೇ ಸೇರುವನು' ಗೀ. ೮-೬) ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು.

ಇಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯವೇನೆಂದರೆ: ಸುಷುಪ್ತಿ, ಪ್ರಲಯ-ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲದೇಶಗಳೂ ಪ್ರಾಜ್ಞನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆಯಷ್ಟೆ? ಆ ಪ್ರಾಜ್ಞನು ನಿರವಯವಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಸಮತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅಜನಾಗಿರುವ ಆ ಪ್ರಾಜ್ಞನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣತ್ವವೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಹೀಗೆಯೇ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಿತ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಲವೇ ಮುಂತಾದದ್ದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯೈಕರಸಸ್ವಭಾವನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಹೇಗೂ ಕಾರಣತ್ವವು ಹೊಂದುವದೇ ಇಲ್ಲ; ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಸರ್ವಥಾ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಜನೂ ಅಜರನೂ ಅಮೃತನೂ ಆಗಿರುವದೇ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇದನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳ ಪರಸ್ಪರವೈಮತ್ಯವಾಗಲಿ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಹೇಗೂ ಹೊಂದಲಾರದು- ಎಂಬ ಎರಡು ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಜನೂ ಅಮೃತನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಅಲ್ಪಪ್ರಜ್ಞರಿಗೋಸ್ಕರ ಇಲ್ಲಿ ವಾದಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನ ಅಜತ್ವಾದಿಗಳು ತರ್ಕಮಾತ್ರಸಿದ್ಧವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. || ೧೦ ||

೬. ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದನಿರಾಕರಣೆ

ಕಾರಣಂ ಯಸ್ಯ ವೈ ಕಾರ್ಯಂ ಕಾರಣಂ ತಸ್ಯ ಜಾಯತೇ |
ಜಾಯಮಾನಂ ಕಥಮಜಂ ಭಿನ್ನಂ ನಿತ್ಯಂ ಕಥಂ ಚ ತತ್ || ೧೧ ||

೧೧. ಯಾವನ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೇ ಕಾರ್ಯವೋ, ಅವನ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟುವದು ಹೇಗೆ ಅಜವಾದೀತು? ಭಿನ್ನವಾದರೆ ಅದು ನಿತ್ಯವಾದದ್ದೆಂದಾದರೂ ಹೇಗೆ?

ಸಜ್ಜಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಾನುಪಪತ್ತಿ

ಹೀಗೆ ಜಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವವೇ ಬದಲಾಗುವದೆಂಬ ದೋಷವು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ -ಎಂದು ಅವುಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಿರೋಧದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನೇ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಲಪಡಿಸಿ, ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು; ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಅವರೊಡನೆ ವಿವಾದವನ್ನು ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಈಗ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನೇ ಅವರು ಸರಿಯೆಂದು ಹೊರಪಡಿಸಿದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ವಾದಿಗಳೊಳಗೆ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ಸಾಂಖ್ಯರು ಕಾರ್ಯವು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವ ಮುಂಚೆಯೂ ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಯುಕ್ತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಸದಕಾರಣಾದುಪಾದಾನಗ್ರಹಣಾತ್ ಸರ್ವಸಂಭವಾಭಾವಾತ್ | ಶಕ್ತಸ್ಯ ಶಕ್ಯಕರಣಾತ್ ಕಾರಣಭಾವಾಚ್ಚ ಸತ್ ಕಾರ್ಯಮ್' (ಸಾಂ.ಕಾ. ೯) ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ: ಇಲ್ಲದ್ದು ಕಾರಣವಾಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಆಯಾ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಉಪಾದಾನವನ್ನೇ ನಿಯಮದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಎಲ್ಲದರಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಶಕ್ತವಾಗಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಶಕ್ಯವಾದ ಕಾರ್ಯವುಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ-ಅಥವಾ ಶಕ್ತನಾದ ಕುಂಬಾರನೇ ಮುಂತಾದವನು ಶಕ್ಯವಾದ ಘಟಾದಿಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ-ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಇರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಿರುವದು ಹೇಗೆ ಅಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವೈಶೇಷಿಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ವಾದಿಯ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೇ ಕಾರ್ಯವೋ-ಗಡಿಗೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನಂತೆ ಉಪಾದಾನವಾಗಿರುವ ಪ್ರಧಾನವೇ ಕಾರ್ಯದ ಆಕಾರದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುವದೋ-ಎಂದರ್ಥ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯಾಶ್ರಯಿಭಾದವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ಕಾರಣದ ಆಕಾರಾಂತರವೇ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆಶ್ರಯಾಶ್ರಯಿವ್ಯವಹಾರವಾದರೊ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಮಹತ್ತು-ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ರೂಪಭೇದವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೇನೂ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ-ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ 'ಕಾರಣವೇ ಯಾರ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವಾಗುವದೋ' ಎಂದಿದೆ- ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯನು ಅಜವಾಗಿರುವ ಪ್ರಧಾನವೇ ಕಾರ್ಯಾಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಮಹದಾದಿ

ರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವದಾದರೆ ಪ್ರಧಾನವು ಅಜವೆಂಬುದು ಹೇಗೆತಾನೆ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದೀತು ?– ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪ.

ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯನು ಹೀಗೆನ್ನಬಹುದು : ಪ್ರಧಾನವು ಮತ್ತೇತರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದು ಅಜವೆಂದಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದ ರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು 'ಅಜಾಮೇಕಾಂ ಲೋಹಿತಶುಕ್ಲಕೃಷ್ಣಾಮ್'' (ಶ್ವೇ. ೪–೫) ಎಂದು ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಧಾನವು 'ಅಜವು' ಎಂದು ಹೇಳು ತ್ತಿದೆಯಲ್ಲವೆ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ : ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಸಾಂಖ್ಯರಿಗೆ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ. ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಅಧೀನ ವಾಗಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ 'ಅವ್ಯಕ್ತ'ವನ್ನೇ ಆ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ರುವ ಪ್ರಧಾನವೇ ಅಜವೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಮಹದಾದಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನಬೇಕು. ಆದರೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನದಿಂದ ಮಹದಾದಿಗಳು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವದಾದರೆ ಒಂದು ಭಾಗವು ಪ್ರಧಾನದಿಂದ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಮಹತ್ತಾಗುವದು ಎಂದಂತೆ ಆಯಿತು ; ಹಾಗಾದರೆ ಅದು 'ನಿತ್ಯ'ವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ಹೀಗೆ ಒಡೆದು ಕೊಳ್ಳುವದೂ ಉಂಟು, ನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ವ್ಯಾಹತ– ತನಗೆತಾನೇ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಚನವಲ್ಲವೆ ? ನಿರವಯವವಾದ ವಸ್ತುವು ರೂಪಾಂತರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ?

(ಸಾಂಖ್ಯ) :– ಪ್ರಧಾನವೆಂದರೆ ಮೂರು ಗುಣಗಳ ಸಾಮ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಾಗಿರು ವದರಿಂದ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅವಯವಗಳು, ಅದಕ್ಕೆ ಇವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪೋಣ! ಅವಯವಗಳ ವಿನ್ಯಾಸವಿಶೇಷದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಇದೆಯೆಂದಾಗಲಿ!

(ಖಂಡನೆ) :– ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತ್ವಾದಿಗಳು ನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ, ಅವುಗಳು ಮಹದಾದಿರೂಪದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ– ಎಂದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು? ಅವು ಹುಟ್ಟುವದಾದರೆ ನಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಹೊಂದೀತು?

(ಸಾಂಖ್ಯ) :– ಗುಣಗಳ ಸ್ವಭಾವವು ಚಂಚಲವಾದದ್ದು ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ, ಅವು ಒಂದನ್ನೊಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಮೇಲಕ್ಕೆದ್ದುಕೊಳ್ಳುವವು. ಪರಿಣಮಿಸುವದೇ ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ಅವೇ ಇವು' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಅನುವೃತ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರಬಹುದಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :– ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಾಂಶವಿದ್ದರೆ ಅವು ಹುಟ್ಟುವದೇಇಲ್ಲ; ಹುಟ್ಟುವ ಅಂಶದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅವು ಅನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದಾದರೆ ಅಜವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಹೇಗೆ ಆದೀತು ?– ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೇ ಇಲ್ಲ. ‖ ೧೧ ‖

ಕಾರಣಾದ್ಯದ್ಯನನ್ಯತ್ವಮತಃ ಕಾರ್ಯಮಜಂ ಯದಿ ।
ಜಾಯಮಾನಾದ್ ಹಿ ವೈ ಕಾರ್ಯಾತ್ ಕಾರಣಂ ತೇ ಕಥಂ ಧ್ರುವಮ್‖

೧೨. ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುವದು ಅಜವು ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಕಾರಣವು ಹೇಗೆತಾನೆ ಧ್ರುವವಾದೀತು ?

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಅನನ್ಯವೆಂಬುದೂ ಹೊಂದದು

ಪ್ರಧಾನರೂಪವಾದ ಕಾರಣವೇ ಮಹದಾದಿಕಾರ್ಯಾಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ಅಜವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ– ಎಂಬುದು ಅಯುಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಅದನ್ನೇ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ : ಮಹದಾದಿ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಅನನ್ಯವು ಎಂದಾದರೆ, ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣವೇ ಎಂದಂತೆ ಆಗುವದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಅಜವು ಎಂದಾಯಿತು. ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ, ಅಜವೂ ಆಗಿದೆ– ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ದೋಷವು ನಿಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಅಜವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ–ಎಂಬ ವಿರೋಧೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೊರಗೆಡಹಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು ಇನ್ನೊಂದು ದೋಷ : ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ, ಆದರೂ ಅಜ ಎನ್ನುವಿರಲ್ಲ ! ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಅನನ್ಯ ಎಂದರೆ ಈ ದೋಷ. ಕಾರಣವು ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅನನ್ಯ– ಎಂಬ ಕಲ್ಪದಲ್ಲಿಯಾದರೊ, ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುವ ಕಾರಣವು ಧ್ರುವವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಆದೀತು? ಹುಟ್ಟುವದೆಲ್ಲ ಅಧ್ರುವ–ಅನಿತ್ಯ–ವೇ ಆಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಹುಟ್ಟುವ ಅಂಶಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿತ್ಯಾಂಶವು ಬೇರೆ ಇದ್ದೇಇರುತ್ತದೆ– ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಕೋಳಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಅಡಿಗೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆದರ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶದಿಂದ ಮರಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದು–ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಪ್ರಧಾನದ ಒಂದು ಭಾಗವು ನಿತ್ಯ, ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗವು ಮಹದಾದಿಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ–ಎಂದರೆ ಇಂಥ ದೋಷವೇ ಗಂಟುಬೀಳುವದು.

ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾಯಿಕಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ ಈ ದೋಷವಿಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿ ಈ ರಹಸ್ಯವಿದೆ : ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ "ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸತ್ತೊಂದೇ ಇದ್ದಿತು ; ಅದು ಬಹುವಾಗುವೆನು, ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವೆನು- ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು" (ಛಾಂ. ೬-೨-೧,೩) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರ್ಯದ ಆಕಾರದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಐತದಾತ್ಮ್ಯಮಿದಂ ಸರ್ವಮ್" (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) 'ಇದೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಇದೇ ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿದೆ. 'ತದನನ್ಯತ್ವಮ್' (ವೇ. ಸೂ. ೨-೧-೧೪) ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುವದು, ಎಂದು ಸೂತ್ರಕಾರ ವಚನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ವೈಶೇಷಿಕಾನುಯಾಯಿಗಳು ಹೇಳುವ ದೋಷಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ನಾಮರೂಪಗಳೆಂಬ ಮಾಯಿಕವಾದ ರೂಪಭೇದದಿಂದ ವ್ಯಾಕೃತಾವ್ಯಾಕೃತಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ನಿರ್ವಚನಮಾಡಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದ ಆ ರೂಪವಿಶೇಷದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಿಣಾಮವೇ ಮುಂತಾದ ಸರ್ವವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದನ್ನು 'ಸತ್' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದಾದರೂ ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ. ಆದರೆ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ತನ್ನ ರೂಪದಿಂದಲಾದರೊ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನೂ ಮೀರಿ ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು 'ಸತೋ ಹಿ ಮಾಯಯಾ ಜನ್ಮ ಯುಜ್ಯತೇ ನ ತು ತತ್ತ್ವತಃ'(೩-೨೭) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾವು ವೇದಾಂತಿಗಳೆಂದೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅಜವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೇ ಪರಿಣಾಮಾದಿಗಳು ಉಂಟು-ಎಂದು ಯಾರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರೋ ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷಗಳು ವಜ್ರಲೇಪದಂತೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ದೋಷವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೇ ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ||೧೨||

ಅಜಾದ್ವೈ ಜಾಯತೇ ಯಸ್ಯ ದೃಷ್ಟಾನ್ತಸ್ತಸ್ಯ ನಾಸ್ತಿ ವೈ ।
ಜಾತಾಚ್ಚ ಜಾಯಮಾನಸ್ಯ ನ ವ್ಯವಸ್ಥಾ ಪ್ರಸಜ್ಯತೇ ॥ ೧೩ ॥

೧೩. ಅಜದಿಂದ ಕಾರ್ಯವು ಯಾವನ ಮತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು

ತ್ತದೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟುವವರಿಂದ ಅದು ಹುಟ್ಟುವದಾದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಣವು ಜಾತವೆಂದರೂ ಅಜಾತವೆಂದರೂ ದೋಷವೇ

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಅಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಯಾವ ವಾದಿಯ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವದೋ ಆ ವಾದಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಜದಿಂದಲೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಮಾಡಿದ ಅನುಮಾನವು ದೃಷ್ಟಾಂತವಿಲ್ಲದೆ ಸರಿಯೆಂದಾಗಲಾರದು. ಇದರಿಂದ ಅಜದಿಂದ ಯಾವದೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಶದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತವಸ್ತುವಿನಿಂದ, ಅದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾತವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ-ಎಂದು ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೋಷವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಅಜದಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ' ಎಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ ! ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ?'-ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಲಾಷೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಇಷ್ಟಸಿದ್ಧಿಯಾಗಲೆಂದು ಜನ್ಮರಹಿತವಾದ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವದು- ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದು. 'ಅಜವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೆನ್ನುವವನ ಮತದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ದೋಷವನ್ನು ನಾವು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ.

ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದಲ್ಲಿ ದೋಷ

ಈವರೆಗೆ ಕಾರಣವೇ ಕಾರ್ಯರೂಪವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ- ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ವೈಶೇಷಿಕರ ಪಕ್ಷವಂತೂ ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ-ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವೈಶೇಷಿಕರು ಸಾವಯವವಾಗಿರುವ ಕಾರ್ಯವು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅನುಗತವಾಗಿರುವ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿಯೂ ಆರಂಭಕದ್ರವ್ಯಗಳು ಮೊದಲು ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯರೂಪದಿಂದ ಪರಿ

ಣಾಮವಾಗುವವೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಒಪ್ಪಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುವ ದೆಂಬ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಾದರೂ 'ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಕಾರ್ಯವೇ ಹುಟ್ಟಿದಮೇಲೆ ತನ್ನ ಕಾರಣದೊಡನೆ ಸಮವಾಯಸಂಬಂಧದಿಂದ ಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ, ಸತ್ತಾಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಅಸಮಂಜಸವಾದಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ದೋಷವು. ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನಂತೆ ಅಸತ್ತಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ಕಾರಣವನ್ನಾಗಲಿ, ಕಾರಣಸಂಬಂಧವನ್ನಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾದರೂ ಆದೀತೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವರೂ ಪರಮಾಣುಗಳೇ ದ್ವ್ಯಣುಕಾದಿರೂಪಾಂತರದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಿನಕಾಲದ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಪರೀಕ್ಷಣ, ಪ್ರಯೋಗ, ಸಂವಾದೀಕರಣ–ಎಂಬ ಸಾಧನೆಗಳಿಂದ ಪರಮಾಣುವಾದವೇ ಸರಿಯೆಂದು ಸಾಧಿಸಿ ರಸಾಯನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸುಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಪರಮಾಣುಗಳಿಂದ ಯುಕ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಸ ದ್ರವ್ಯವು ತನ್ನ ಅಸಾಧಾರಣಧರ್ಮಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಅವರೂ ಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಅವರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು. ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೇ ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ನಾವು ದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪಕ್ಷವೇ ಕೊನೆಗೂ ನಿಲ್ಲುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರಮಾಣುವೂ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನ್, ಪ್ರೋಟಾನ್– ಎಂಬ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಕಣದ್ವಯದ ಕಾರ್ಯವೆಂದೂ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನಾದಿಗಳ ತತ್ತ್ವವು ದುರೂಹವೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಮಾಯಾಜನ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರಖ್ಯಾಪಿಸಿದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಸತ್ಕಾರ್ಯಾಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಒಬ್ಬರ ಮತದಲ್ಲೊಬ್ಬರು ದೋಷವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನೇ ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತಾರೆಂದು ಮೊದಲು ನಾವು ಹೇಳಿದ ಪಕ್ಷವೇ ಕೊನೆಗೆ ನಿಂತಿತು. ||೧೧||

೭. ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಹೊಂದದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿವಾದವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತನೆ

ಹೇತೋರಾದಿಃ ಫಲಂ ಯೇಷಾಮಾದಿರ್ಹೇತುಃ ಫಲಸ್ಯ ಚ |
ಹೇತೋಃ ಫಲಸ್ಯ ಚಾನಾದಿಃ ಕಥಂ ತೈರುಪವರ್ಣ್ಯತೇ ||೧೪||

೧೪; ಯಾರು ಹೇತುವಿಗೆ ಫಲವೇ ಆದಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವರೋ ಫಲಕ್ಕೂ ಹೇತುವು ಆದಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವರೋ ಅವರು ಹೇತುವಿಗೂ ಫಲಕ್ಕೂ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ?

ಆತ್ಮನು ಹೇತುಫಲಾತ್ಮಕನಲ್ಲ

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವವೇ ಬೇರ್ಪಡುವದೆಂಬ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವು ಇಂಥದ್ದೆಂತ ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿಯನ್ನೇ ಆ ವಾದಿಗಳು ಸರಿಯೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಈಗ ಆತ್ಮನು ಹೇತುಫಲಾತ್ಮಕನೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದು ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗುವದು.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಂಸಾರಿರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಸ್ವಭಾವವೂ ಬೇರ್ಪಡಬಹುದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ– ಎಂದು ಜಾತಿವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಅನಿಷ್ಟಪ್ರಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಲಾದರೊ, 'ಹೇತುಫಲಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವದೆಂಬ ಸಂಸಾರಿತ್ವವೇ ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಂಸಾರಿರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುವ ದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾದರೂ ಎಲ್ಲಿ ದೊರೆತೀತು ?' –ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾದದ ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲಾಗು ವದು-ಎಂಬುದು ವಿ ಶೇ ಷ. 'ಯತ್ರ ತ್ವಸ್ಯ ಸರ್ವಮಾತ್ಮೈವಾಭೂತ್ ತತ್ಕೇನ ಕಂ ಪಶ್ಯೇತ್........ಸ ಏಷ ನೇತಿ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಾ' (ಬೃ. ೪–೫– ೧೫) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏಕಾತ್ಮವನ್ನೇ ಕಂಡುಕೊಂಡ ವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ ದ್ವೈತವು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ ವೆಂದು ಸಾರಿರುತ್ತದೆ. ಆದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೀಗೆಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹೇತುವಿಗೆ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಫಲವು ದೇಹಾದಿಸಂಘಾತವು ಆದಿಯೆಂದು ಕಾರಣವೆಂದು ಯಾರ ಮತವೋ ಮತ್ತು ಹೇತುವು ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳು ಫಲಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ದೇಹಾದಿಸಂಘಾತಕ್ಕೆ ಆದಿಯು, ಕಾರಣವು -ಎಂದು ಯಾರ ಮತವೋ, ಹೀಗೆ ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಅವರಿಗೆ ವ್ಯಾಘಾತವು-'ತನಗೆತಾನೇವಿರುದ್ಧವಾದ ವಾದವು-ಹೇಗೆ ತಾನೆ ತಟ್ಟದೆ ಇದ್ದೀತು ? ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರ : ಅನಂತನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಸಂಘಾತರೂಪವಾದ ಫಲರೂಪವು ಹೇಗೂ ಹೊಂದಲಾರದು. ಅವನು ಮಾಡಿದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಈ ಸಂಘಾತರೂಪವಾದ ಫಲವು ಆಗಬಹುದು-ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಈ ಸಂಘಾತವು ನಿಜವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಅವನು ಕರ್ತೃವೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಅಸಿದ್ಧವಾದದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಸಿದ್ಧವಾದದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಇವನು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಕರ್ತೃವೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇವನಿಗೆ ದೇಹಾದಿಗಳುಂಟೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ದೇಹಾದಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಕರ್ತೃತ್ವವು ಇವನಿಗೆ ಇದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಶ್ರಯವೆಂಬ ತರ್ಕದೋಷವು ತಗಲುವದೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿದೆ.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :– ಹೇತುಫಲಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಸಾರವು ಅನಾದಿ ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೋಷವು ನಮಗೆ ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :– ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೇತು, ಫಲ–ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಅನಾದಿ ಎನ್ನುವಿರೊ, ಅಥವಾ ಹೇತುಫಲಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದಿಂದ ಇರುವದು ಅನಾದಿ ಎನ್ನುವಿರೊ, ಅಥವಾ ಇವೆರಡೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದಿಂದ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಹೇತುಫಲಸಂತಾನವು ಅನಾದಿ ಎನ್ನುವಿರೊ ? ಇಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿಗೂ ಫಲಕ್ಕೂ ಆದಿ ಇದ್ದೇಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ- ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದೂ ಅನಾದಿ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ಇದು ವಿರುದ್ಧವಚನವಲ್ಲವೆ ?

(ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) :– ಹೇತುಫಲಾತ್ಮಕನಾದ ಈ ಆತ್ಮನೇ ಅನಾದಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಹೇತುಫಲಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಸಾರವೂ ಅನಾದಿ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಹೇತುವಿಗೆ ಫಲವು ಆದಿ, ಫಲಕ್ಕೆ ಹೇತುವು ಆದಿ– ಹೀಗೆನ್ನುವದರಲ್ಲಿ ದೋಷವೇನು ?

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :– ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃ ಹೇತುಫಲರೂಪನೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆವನು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಕೂಟಸ್ಥನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕೂಟಸ್ಥನೂ ಅವಿಚಾಲಿಯೂ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕರ್ತೃವಾಗಿರುವನೆಂಬುದು ಸಂಭವಿಸುವಂತಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಅದು ಸಂಭವಿಸುವಂತಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಶರೀರವೆಂಬ ಫಲದ ಸಂಬಂಧವು ಅವನಿಗೆ ಇರುವದೆನ್ನಬಹುದಾಗುವದು ?

ಹೇತೋರಾದಿಃ ಫಲಂ ಯೇಷಾಮಾದಿರ್ಹೇತುಃ ಫಲಸ್ಯ ಚ ।
ತಥಾ ಜನ್ಮ ಭವೇತ್ತೇಷಾಂ ಪುತ್ರಾಜ್ಜನ್ಮ ಪಿತುರ್ಯಥಾ ॥೧೫॥

೧೫. ಹೇತುವಿಗೆ ಆದಿಯು ಫಲವೆಂದೂ ಹೇತುವು ಫಲಕ್ಕೆ ಆದಿಯೆಂದೂ ಯಾರ ಮತವಿರುವದೋ ಅವರಿಗೆ ಪುತ್ರನಿಂದ ಪಿತೃವಿಗೆ ಜನ್ಮವೆಂಬುದು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಜನ್ಮವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾದೀತು.

ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ
ಅನ್ಯೋನ್ಯಕಾರಣತ್ವವನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ದೋಷ

ಈಗ ಮೇಲೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಹೇತುವಿಗೆ ಫಲವು ಆದಿ, ಫಲಕ್ಕೆ ಹೇತುವು ಆದಿ– ಎಂಬ ಈ ಪಕ್ಷವಲ್ಲಿ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ಜನ್ಮ, ಮಗನಿಂದ ತಂದೆಗೆ ಜನ್ಮ–ಎಂದಂತೆ ಆಗುವದು ॥೧೫॥

ಸಂಭವೇ ಹೇತುಫಲಯೋರೇಷಿತವ್ಯಃ ಕ್ರಮಸ್ತ್ವಯಾ ।
ಯುಗಪತ್ ಸಂಭವೇ ಯಸ್ಮಾದಸಂಬನ್ಧೋ ವಿಷಾಣವತ್ ॥೧೬॥

೧೬. ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವಲ್ಲಿ ನೀನು ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೇಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವದಾದರೆ ಕೋಡುಗಳಂತೆ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುವದು.

ಹೇತುಫಲಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹುಟ್ಟಲಾರವು

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ದೋಷವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಎಣಿಸುವೆಯಾದರೆ ಆಗ ಹೇತು ಮೊದಲು, ಫಲವು ಆಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ– ಎಂದ್ಳು ಹೇತುಫಲಗಳು ಹುಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೀನು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಒಂದೊಂದರಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆಇದ್ದರೆ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನಾದರ

ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಹುಟ್ಟುವದಾದರೆ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಭಾವದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದೀತು. ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ: 'ಕೋಡುಗಳಂತೆ' ಎಂದು ; ಎತ್ತಿನ ಎಡಬಲಗಳ ಕೋಡುಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದರ ಸಂಬಂಧವೇಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಎಂದಾಗುವದು ಎಂದರ್ಥ. || ೧೬ ||

ಫಲಾದುತ್ಪದ್ಯಮಾನಃ ಸನ್ ನ ತೇ ಹೇತುಃ ಪ್ರಸಿಧ್ಯತಿ |
ಅಪ್ರಸಿದ್ಧಃ ಕಥಂ ಹೇತುಃ ಫಲಮುತ್ಪಾದಯಿಷ್ಯತಿ || ೧೭ ||

೧೭. ನಿನ್ನ ಮತದಲ್ಲಿ ಫಲವೊಂದು ಹುಟ್ಟುವದಾದರೆ ಹೇತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ತಾನೇ ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವ ಹೇತು ಹೇಗೆತಾನೆ ಫಲವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡೀತು ?

ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿರಲಾರದು

ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? –ಎಂದರೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗಿರುವ, ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವ ಫಲದಿಂದ ಮೊಲದ ಕೊಂಬೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದಾದರೆ ಹೇತುವು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು, ಉಂಟಾಗಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಹುಟ್ಟದ ಮೊಲದ ಕೊಂಬೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ತಾನೇ ಇಲ್ಲದ ಹೇತುವು ಹೇಗೆತಾನೆ ಫಲವನ್ನುಂಟು ಮಾಡೀತು ? ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾಗಿರುವ ಸ್ವತಃ ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ –ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನಂತಿರುವ– ಎರಡು ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವದಿಂದಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲಾಗಲಿ ಸಂಬಂಧವಿರುವದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? || ೧೭ ||

ಯದಿ ಹೇತೋಃ ಫಲಾತ್ ಸಿದ್ಧಿಃ ಫಲಸಿದ್ಧಿಶ್ಚ ಹೇತುತಃ ।
ಕತರತ್ ಪೂರ್ವನಿಷ್ಪನ್ನಂ ಯಸ್ಯ ಸಿದ್ಧಿರಪೇಕ್ಷಯಾ || ೧೮ ||

೧೮. ಹೇತುವಿಗೆ ಫಲದಿಂದ ಸಿದ್ಧಿ, ಫಲಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ– ಎನ್ನುವೆಯಾದರೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿತು, ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದಲ್ಲವೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕು ?

ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಮುಂಚೆ, ಆಮೇಲೆ– ಎಂಬುದಿಲ್ಲ

ಹೀಗೆ ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಅಸಂಬಂಧವಿರುವದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ವಿರಲಾರದು ಎಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆದಮೇಲೂ– ಇವುಗಳು ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ

ವಾಗುವವೆನ್ನುವೆಯಾದರೆ ಹೇತುಫಲಗಳೊಳಗೆ ಯಾವದು ಮೊದಲು ಉಂಟಾಗಿರುವದು ? ಮೊದಲು ಯಾವದು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಉಂಟಾಗುವದು ?– ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳು. ಮೊದಲು, ಆಮೇಲೆ– ಎಂಬ ಕಾಲಕೃತಕ್ರಮವಿಲ್ಲವೆ ಒಂದರಿಂದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದಷ್ಟೆ ?–ಎಂದು ಭಾವ. || ೧೮ ||

ಅಶಕ್ತಿರಪರಿಜ್ಞಾನಂ ಕ್ರಮಕೋಪೋಽಥವಾ ಪುನಃ |
ಏವಂ ಹಿ ಸರ್ವಥಾ ಬುದ್ಧೈರಜಾತಿಃ ಪರಿದೀಪಿತಾ ॥ ೧೯ ॥

೧೯. ಅಶಕ್ತಿ,, ಅಪರಿಜ್ಞಾನ, ಅಥವಾ ಕ್ರಮಕೋಪ ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಒಂದು ಅಂಟುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧರು ಅಜಾತಿಯನ್ನೇ ಬೆಳಕಿಗೆ ಹಿಡಿದಂತಾಗುವದು.

ಹೇತುಫಲಗಳೊಳಗೆ ಮೊದಲು ಯಾವದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸದಿದ್ದರೆ ದೋಷ

ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಯಾವದು ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ–ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾದರೆ ಅಶಕ್ತಿ, ಅಪರಿಜ್ಞಾನ. ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೂ ಉತ್ತರವು ನಿನಗೆ ಹೊಳೆಯಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಲಾರದ ಮೌಢ್ಯವಿದು ಎಂದಾಗುವದು. ಇದನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕರು ಅಪ್ರತಿಭೆ ಎಂಬ ನಿಗ್ರಹಸ್ಥಾನವೆಂದು ಎಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಮೊದಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಯಾವನೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾರನು– ಎನ್ನುವೆಯಾದರೆ ಅದು ಕ್ರಮಕೋಪವೆಂಬ ದೋಷವಾದೀತು. ಹೇತುವಿನಿಂದ ಫಲವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ, ಫಲದಿಂದ ಹೇತು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೆಯಲ್ಲ, ಒಂದಾಗುತ್ತಲೂ ಒಂದು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಆ ಕ್ರಮವು ತಿರುಗುವಮುರುಗಾಗುವದು ; ಬೇರ್ಪಡುವದು. ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮೊದಲು ಒಪ್ಪಿ ಅನಂತರ ಮೊದಲು, ಆಮೇಲೆ– ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ– ಎಂಬ ಮಾತು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧವನ್ನುಂಟು ಮಾಡದೆ ಹೊಂದಲಾರದಷ್ಟೆ ?

ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೊಬ್ಬರು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ತಾವೇ ಪಂಡಿತರೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ವಾದಿಗಳಿಂದ –ಅಜಾತಿಯೇ ಪ್ರಕಾಶಿತವಾದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಅವರೊಳಗೆ ಲೋಕಾಯತಿಕರು– ಭೂತಗಳು ದೇಹಾಕಾರದಿಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಲಾಗಿ ಮದಶಕ್ತಿಯು ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಾಣನಾದಿವ್ಯಾಪಾರಗಳೂ ಅರಿವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ

ಕೊಂಡು ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ವಿಙ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರಿವು ಮುಂತಾದವು ಶರೀರವಿರುವವರೆಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ-ಶರೀರವು ಇರುವವರೆಗೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ರೂಪಾದಿಗಳಂತೆ- ಚೈತನ್ಯವು ದೇಹದ ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು ಎಂದು ಅವರ ಯುಕ್ತಿ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಾಗಲಿ, ವಿಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಬೇರೊಬ್ಬ ಆತ್ಮನಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ- ಎನ್ನುತ್ತಿರುವರು. ಏಕೆಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಹತ್ತಿಕೊಂಡೇ ಶರೀರದೊಳಗೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದು ಅವರ ಯುಕ್ತಿ. ಮಾಧ್ಯಮಿಕರಾದರೊ, ಆತ್ಮನೆಂಬುವನು ಇರುವವನಲ್ಲ, ಇಲ್ಲದವನೂ ಅಲ್ಲ; ಶೂನ್ಯಸ್ವಭಾವನೇ ಅವನು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ಮಮೀಮಾಂಸಕರಾದರೊ 'ಸ ಏಷ ಯಜ್ಞಾಯುಧೀ ಯಜಮಾನೋಽಂಜಸಾ ಸ್ವರ್ಗಂ ಲೋಕಂ ಯಾತಿ '(?) (ಯಜ್ಞಾಯುಧಿ ಈ ಯಜಮಾನನು ಸ್ವರ್ಗಲೋಕಕ್ಕೆ ನೇರಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಿರುವದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾದ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನು ಇರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುತ್ತಿದಾರೆ; ಆದರೆ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಹೇತುಫಲಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಮೊದಲು ಎಂಬುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದು ಹೊಂದುವಂತಿಲ್ಲ-ಎಂದು ಬೇರೆಯ ವಾದಿಗಳು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಡಿತಂಮನ್ಯರಾದ ವಾದಿಗಳು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವದರಿಂದ ಜೀವಾತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೇ ಅವರು ಹೊರಗೆಡಹಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ವಾದದಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದ ಅಜಾತಿಯನ್ನೇ ನಾವು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಬೀಜಾಙ್ಕುರಾಖ್ಯೋ ದೃಷ್ಟಾನ್ತಃ ಸದಾ ಸಾಧ್ಯಸಮೋ ಹಿ ಸಃ ।
ನ ಹಿ ಸಾಧ್ಯಸಮೋ ಹೇತುಃ ಸಿದ್ಧೌ ಸಾಧ್ಯಸ್ಯ ಯುಜ್ಯತೇ ॥ ೨೦ ॥

೨೦. ಬೀಜಾಂಕುರವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಧ್ಯಸಮವಾಗಿರುವ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಲಾರದಷ್ಟೆ ?

ಹೇತುಫಲಸಂತಾನವು ಅನಾದಿ ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ

ಈಗ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಕಾರಿಕೆಯ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. (ಹೇತು, ಫಲ- ಇವು

ಒಂದೊಂದೂ ಅನಾದಿ ಎಂಬುದು ಒಂದನೆಯ ಪಕ್ಷ; ಹೇತು, ಫಲ-ಇವು ಒಂದ ಕ್ಕೊಂದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದಿಂದ ಇವೆ ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಪಕ್ಷ; ಹೇತು ಫಲಗಳ ಸಂತಾನವು ಅನಾದಿ ಎಂಬುದು ಈಗ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಮೂರನೆಯ ಪಕ್ಷ).

(ಜಾತಿವಾದಿಯ ಶಂಕೆ) :– ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮಾತು. ನಮ್ಮ ಮಾತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಿಡಿದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಈಗ ನೀವು 'ಮಗನಿಂದ ತಂದೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ' (೪–೧೫), 'ಎತ್ತಿನಕೋಡುಗಳಂತೆ ಅಸಂಬಂಧ' (೪–೧೬)– ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ 'ಛಲ'ವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತೀರಿ, 'ಅವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾತನಾಡಿದವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು 'ವಾಕ್ಛಲ' (ನ್ಯಾ.ಸೂ. ೧–೨–೧೧೨) ಎಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆ-ಎಂದು ನಾವು ಅವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆ, ಒಟ್ಟಿಗೇ ಹುಟ್ಟುವ ಇವುಗಳಿಗೇ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ– ಎಂದು ಬೇರೆಯೇ ಒಂದು ಅಭಿ ಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಈ ದೋಷಗಳನ್ನು ನೀವು ಹೇಳಿರುತ್ತೀರಿ. ನಾವು ಹೇಳಿ ದ್ದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಅಸಿದ್ಧವಾದ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಫಲಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದೆಂದಾಗಲಿ, ಅಸಿದ್ಧವಾದ ಫಲದಿಂದ ಹೇತು ಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಬೀಜಾಂಕುರಗಳಂತೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೋಷವೇನು? ಹೇಳಿರಿ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :– ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಕೇಳಿ. ಬೀಜಾಂಕುರವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿವಾದಿ ಹೇಳುತ್ತಾನಲ್ಲ, ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯ ಸಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ರುವದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೀಜಾಂಕುರಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಭಾವಸಂಬಂಧವು ಇದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ?– ಎಂಬುದನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾ ಗಿದೆ

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಬೀಜಾಂಕುರಗಳಿಗೆ ಅನಾದಿಯಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ವಿದೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ಹಾಗಲ್ಲ. ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಆದಿಯುಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೀರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬೀಜಾಂಕುರಗಳಿಗೆ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿದ್ದೇ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೀರಿ. ಹೇಗೆ ಈಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಹೊಸ ಅಂಕುರವು ಬೀಜದಿಂದ

ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಆದಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದೋ ಆ ಬೀಜವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಕುರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಆದಿಯುಳ್ಳದ್ದೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೀಜಾಂಕುರಗಳಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಜಾತ್ಯಂಧರ ಸಾಲನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾರ್ಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಅನಾದಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿರುವದೆಂಬುದೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಹೀಗಲ್ಲದೆ, 'ಬೀಜಾಂಕುರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅನಾದಿಯೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಬೀಜಾಂಕುರ ಸಂತಾನವು ಅನಾದಿ ಎಂದೇ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ'– ಎಂದೇ ಹೇಳುವಿರಾದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಏಕತ್ವವೆಂಬುದೇ ಅಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬೀಜಾಂಕುರವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೂ ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಅವುಗಳಂತೂ ಸಂತತಿಯಲ್ಲಪಷ್ಟೆ ? ಬೀಜಾಂಕುರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬೀಜಾಂಕುರಸಂತಾನವೆಂಬುದು ಇದೆ ಎಂದೇನೂ ಅನಾದಿವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬೀಜಾಂಕುರವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಒಂದು ಕ್ರಮದಿಂದ ಹಿಂದಿನದು, ಮುಂದಿನದು– ಎಂಬ ಭಾವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಾಗ ಬೀಜಾಂಕುರಸಂತಾನ ಎನಿಸುತ್ತವೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೀಜಗಳೂ ಅನಾದಿಯಲ್ಲ, ಅಂಕುರಗಳೂ ಅನಾದಿಯಲ್ಲ; ಬೀಜಾಂಕುರಗಳಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಬೀಜಾಂಕುರ ಸಂತಾನವೆಂಬ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ, ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಯಾವದೂ ಅನಾದಿಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇತುವಿಗೂ ಫಲಕ್ಕೂ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ?– ಎಂದು (೪–೧೪) ನಾವು ಕೇಳಿದ್ದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಯಿತು. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಪುತ್ರನಿಂದ ಪಿತೃವು ಹುಟ್ಟುವಂತೆ', 'ಕೋಡುಗಳಂತೆ ಅಸಂಬಂಧವೇ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ವಾಕ್ಛಲವೂ ಅಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಪರಸ್ಪರಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟೇ ಇರುತ್ತೇವೆ.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಬೀಜಾಂಕುರದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸಾಧ್ಯಸಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವಲ್ಲ. ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಾಧ್ಯಸಮವಾದ ಹೇತು' ಎಂದು ಬರೆದಿರುವದು 'ಸಾಧ್ಯಸಮವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೀಜಾಂಕುರಸಂತಾನವನ್ನು ಹೇತುವೆಂದೇನೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳು ಉದಾಹರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ; ದೃಷ್ಟಾಂತವೆಂದೇ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯಸಮವಾಗಿ ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಹೇತುವು ಸರಿಯಾದ ಹೇತುವಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಧ್ಯ ಸಮವಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತವಲ್ಲ– ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಸಾಧ್ಯಸಮವಾದ ಹೇತುವು ಸಾಧ್ಯದ ಸಿದ್ಧಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ ಎಂದಿದೆ– ಎಂದೇ ಕಾರಿಕೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ॥ ೨೦ ॥

೮. ಹೇತುಫಲವಿಚಾರದ ಉಪಸಂಹಾರ

ಪೂರ್ವಾಪರಾಪರಿಜ್ಞಾನಮಜಾತೇಃ ಪರಿದೀಪಕಮ್ ।
ಜಾಯಮಾನಾದ್ಧಿ ವೈ ಧರ್ಮಾತ್ ಕಥಂ ಪೂರ್ವಂ ನ ಗೃಹ್ಯತೇ ||೨೧||

೨೧. ಹಿಂದಿನದು ಯಾವದು, ಆಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವದು ಯಾವದು- ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದಿರುವದು ಅಜಾತಿಯನ್ನೇ ಬೆಳಕಿಗೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಿಂದಿನದು ತಿಳಿಯಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ?

ಪೂರ್ವಾಪರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದು ಅಜಾತಿಯನ್ನೇ ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತದೆ

'ಬುದ್ಧರು- ತಾವೇ ಪಂಡಿತರೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳ ವಾದಿಗಳು-ಸರ್ವಪ್ರಕಾರ ದಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿಯನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿರುವರು' (೪-೧೯)ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ ? ಅವರು ಅಜಾತಿಯನ್ನೇ ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತಿರುವರೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಇದು ಉತ್ತರ : ಹೇತುಫಲಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿರುವದು ಯಾವದು, ಆಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವದು ಯಾವದು ?- ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವದು ಅಜಾತಿಯನ್ನು ಬೆಳಗಿತೋರಿಸುತ್ತದೆ ; ಹೇಗೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿನದು ಗೊತ್ತಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ? ಯಾರು ಇದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕಾರಣವು ಗೊತ್ತಾಗಲೇಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಏಕೆಂದರೆ ಜನ್ಯಜನಕಗಳಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಗೊತ್ತಾಗಿಯೇ ಇದೂ ಜನ್ಯ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳು ನಿತ್ಯಸಂಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ 'ಕಾರಣವನ್ನು ಅರಿಯೆವು' ಎನ್ನುವದರಿಂದಲೇ ಅಜಾತಿಯೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೇತುಫಲನಿರಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿರುವದರ ತತ್ತ್ವ

ಇಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯವೇನೆಂದರೆ : **'ಪುಣ್ಯೋ ವೈ ಪುಣ್ಯೇನ ಕರ್ಮಣಾ ಭವತಿ ಪಾಪಃ ಪಾಪೇನ'** (ಬೃ. ೩-೨-೧೩ ; ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಪುಣ್ಯಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ, ಪಾಪಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಅಶುಭಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ), **'ಯೋನಿಮನ್ಯೇ ಪ್ರಪದ್ಯಂತೇ....'** (ಕಾ. ೨-೨-೭) (ಕೆಲವರು ಶರೀರಗ್ರಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಜನ್ಮಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲ

ವರು ಸ್ಥಾವರತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ)) 'ಯಥಾ ಕರ್ಮ ಯಥಾ ಶ್ರುತಮ್' ಅವರವರ ಜ್ಞಾನಕರ್ಮವಾಸನೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ (ಸಂಸಾರ ವಾಗುತ್ತಿರುವದು)- ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದಲೇ ಆತ್ಮನು ಹೇತುಫಲಾತ್ಮಕ ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. "ಸೂರ್ಯಾಚಂದ್ರಮಸೌ ಧಾತಾ ಪೂರ್ವಮಕಲ್ಪಯತ್" (? ಧಾತೃವು ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರನ್ನು ಮುನ್ನಿನಂತೆ ಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು) ಎಂದು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಮತ್ತು "ನ ರೂಪಮ ಸ್ಯೇಹ ತಥೋಪಲಭ್ಯತೇ ನಾನ್ತೋ ನ ಚಾದಿರ್ನ ಚ ಸಂಪ್ರತಿಷ್ಠಾ" (ಗೀ. ೧೫-೩) ಈ ಸಂಸಾರ(ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ) ರೂಪವೂ ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ, ಅಂತವೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಆದಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಕಾಣಿಸು ತ್ತಿಲ್ಲ-ಎಂಬ ಗೀತಾಸ್ಮೃತಿಯ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಸಂಸಾರವು ಅನಾದಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯೂ ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಹೀಗೆ ಒಪ್ಪಿರು ವದೆಲ್ಲ ಮಾಯಿಕವಾದ ಜನ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೇ- ಅಜನೂ ಅದ್ವಯನೂ ಆದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯ ವಾಗಿಯೇ- ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಜನ್ಮವುಂಟೆಂಬ ಜಾತಿವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಹೇಳುವದಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಜಾತಿವಾದವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಪ್ಪುವದೇಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸ ವಾ ಏಷ ಮಹಾನಜ ಆತ್ಮಾಽಜರೋಽಮರೋಽಮೃತೋಽಭಯೋ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಬೃ. ೪-೪-೨೫) ಎಂದು ಜೀವಾತ್ಮನು ಅಜಾದ್ವಯನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದೇ ಅವಧಾರಣೆಮಾಡಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ; "ಅಭಯಂ ಹಿ ವೈ ಬ್ರಹ್ಮ ಭವತಿ ಯ ಏವಂ ವೇದ" (ಬೃ. ೪-೪-೨) ಎಂದು ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅಭಯಬ್ರಹ್ಮ ಭಾವವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಸಾಯು ವಾಗಲೂ ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೂ' ಆಕಾಶದಂತೆಯೇ ಇರುವನು. 'ಇನ್ನು ಸಂಘಾತ ಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ಕನಸಿನ ಸಂಘಾತಗಳಂತೆ' (೩-೧೦), 'ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತವನ್ನು ತಂದಿಳಿ ಸುವದಕ್ಕೋಸ್ಕರ'(೩-೧೫), 'ಇದು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ' (೩-೨೪), 'ಆತ್ಮನು ಹುಟ್ಟದಿದ್ದರೂ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ' ೩-೨೪) 'ಆ ಇವನು ನೇತಿನೇತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಆತ್ಮನು' (೩-೨೬) ಮುಂತಾದ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇತುಫಲರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇತುಫಲಗಳ ಸಂತಾನವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಒಪ್ಪುವ ವಾದವನ್ನು- ವಾದಿಗಳ ಪರಸ್ಪರವಿರೋಧೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಏರ್ಪಡುವ

ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಯತ್ರ ತ್ವಸ್ಯ ಸರ್ವಮಾತ್ಮೈವಾಭೂತ್ ತತ್ಕೇನ ಕಂ ಪಶ್ಯೇತ್" (ಬೃ. ೪-೫-೧೫) ಎಲ್ಲಿ ಇವನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಏತರಿಂದ ಯಾವದನ್ನು ಕಂಡಾನು ? 'ನ ಕರ್ತೃತ್ವಂ ನ ಕರ್ಮಾಣಿ ಲೋಕಸ್ಯ ಸೃಜತಿ ಪ್ರಭುಃ। ನ ಕರ್ಮಫಲಸಂಯೋಗಂ ಸ್ವಭಾವಸ್ತು ಪ್ರವರ್ತತೇ' (ಗೀ. ೫-೧೪ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಜನಕ್ಕೆ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಕರ್ಮಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ ಕರ್ಮಫಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅವಿದ್ಯಾಸ್ವಭಾವವೇ ಹಾಗೆ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವದು) ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇತುಫಲವ್ಯವಹಾರವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವದೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪಾರಮಾರ್ಥಿಕದೃಷ್ಟಿಗಳ ವಿಭಾಗ ಹೇಗೆ ?

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :- ಹೀಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ- ಎಂದು ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನು ? ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇತುಫಲಾತ್ಮಕನೆಂದೇ ಏತಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಬಾರದು ?

(ಉತ್ತರ) :- ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಎಚ್ಚರದವಸ್ಥೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ವೈದಿಕಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೂ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಾವಸ್ಥೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯು. ಅದು ಜ್ಞೇಯದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಷಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಜಾಗ್ರತ್ತು, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ-ಎಂಬ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೂ ಯಾವದೊಂದರ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪಕ್ಷಪಾತವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಷಯೀಕರಿಸಿ ನೋಡುವ ವ್ಯಾಪಕದೃಷ್ಟಿಯು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಯಾವ ಜ್ಞೇಯವೂ ಉಳಿದಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿರುವ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನಾದ ಆತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ-ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವವೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ದೃಶ್ಯವೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯಿಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅಜಾತಿವಾದಕ್ಕೂ ಮಾಯಿಕಜಾತಿವಾದಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ

ವೆಂಬುದನ್ನು ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಯಾದರೊ, ಕೇವಲ ಜಾಗ್ರನ್ಮಾತ್ರಪರಿಚ್ಛಿನ್ನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಭಾವವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವ ವಾದಿಗಳಿಗೆ, ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೊಳಗೆ ಯಾವದು ಮೊದಲು, ಯಾವದು ಆ ಬಳಿಕ –ಎಂಬುವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು ಆಗಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು, ಒಪ್ಪುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿ ಯನ್ನೇ ಬೆಳಗಿ ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವೀತ(ವ್ಯತಿರೇಕ)ನ್ಯಾಯದಿಂದ ತಿಳಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳಿದ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿವಿಭಾಗವು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ॥ ೨೧ ॥

ಸ್ವತೋ ವಾ ಪರತೋ ವಾಪಿ ನ ಕಿಞ್ಚಿದ್ ವಸ್ತು ಜಾಯತೇ ।
ಸದಸತ್ಸದಸದ್ವಾಪಿ ನ ಕಿಞ್ಚಿದ್ವಸ್ತು ಜಾಯತೇ ॥ ೨೨ ॥

೨೨. ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ತಾನೇ ಆಗಲಿ, ಮತ್ತೊಂದ ರಿಂದಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಸತ್ತು, ಅಸತ್ತು, ಅಥವಾ ಸದಸತ್ತು- ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ.

ಜನ್ಮವು ನಿಜವೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವದು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ತರ್ಕವಿರುದ್ಧ

ಯಾವದೊಂದೂ ಹುಟ್ಟುವದೇಇಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ: ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವದಾದರೆ ಅದು (೧) ತನ್ನಿಂದಲೇತಾನು (೨) ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ (೩) ಎರಡೂಸೇರಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ (೪) ಸತ್ತು (ಇರುವದು),(೫) ಅಸತ್ತು (ಇಲ್ಲದ್ದು) (೬)ಸದಸತ್ತು(ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದ್ದು) ಎಂದು ಆರು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಬೇಕು. ಇಷ್ಟು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟಲಾರದು. ಈಗ ಈ ಪ್ರಕಾರ ಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಇಲ್ಲಿ (೧) ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಯಾವ ದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ತನ್ನಿಂದಲೇ ತಾನು ಹುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ತಾನು ಆಗಲೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಇನ್ನು ಆ ಸಿದ್ಧರೂಪದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಅದು ಹುಟ್ಟಬೇಕಾ ದದ್ದೇನೂ ಇರುವದೇಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಡಿಗೆ ಯು ಅದೇ ಗಡಿಗೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ?(೨) ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಲಾರದು ಎಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವೇ; ಗಡಿಗೆ ಎಂಬ ಪದಾ ರ್ಥವು ಬಟ್ಟೆಯೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹೇಗೆತಾನೆ ಹುಟ್ಟೀತು? ಅಥವಾ ಒಂದು ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಟ್ಟೆಯು ಹೇಗೆತಾನೆ ಹುಟ್ಟೀತು? (೩)ಇನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತು ತನ್ನಿಂದ, ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ- ಹೀಗೆ ಎರಡರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ

ಎಂಬುದಂತೂ ಆಗದ ಮಾತು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ವಿರುದ್ಧವಚನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗಡಿಗೆಯು ತನ್ನಿಂದಲೂ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಯೆಂದು ಅವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವವನು ಯಾರೂ ಹೇಳಲಾರನಲ್ಲವೆ ? ಘಟ ಪಟಗಳೆರಡರಿಂದಲೂ ಗಡಿಗೆಯು ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಆಗದೋ ಹೀಗೆಯೇ ಅವೆರಡರಿಂದಲೂ ಬಟ್ಟೆಯೂ ಆಗಲಾರದು ಎಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :– ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಗಡಿಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ– ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿದೆಯಲ್ಲ ? ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವಾಗಲೂ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವದು ಹೇಗಾದೀತು ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ನಿಜ. 'ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ'– ಎಂಬ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಮೂಢರಲ್ಲಿದೆ. ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡದೆ ನಿಜವೆಂದು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದು ಸರಿಯಾಗಲಾರದಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಮೂಢರ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯ ವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆಯೊ, ಇಲ್ಲವೊ ?– ಎಂದು ವಿವೇಕಿಗಳಾದ ವರು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ವಸ್ತು ಇರುವದೇಇಲ್ಲ – ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ವಾಚಾ ರಂಭಣಂ ವಿಕಾರೋ ನಾಮಧೇಯಂ ಮೃತ್ತಿಕೇತ್ಯೇವ ಸತ್ಯಮ್'(ಛಾ. ೬–೧–೪) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಆ ಕಾರ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅದು ಬರಿಯ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಬೇರೊಂದು ವಸ್ತುವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದಲೂ ಯಾವದೂ ಹುಟ್ಟಲಾರದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರು ವದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತು ಸತ್ತೊ (ಇರುವದೊ), ಅಸತ್ತೊ (ಇಲ್ಲದ್ದೊ), ಅಥವಾ ಸದಸತ್ತೊ (ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದ್ದೊ) ?--ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿರು ತ್ತದೆ : (೧) ಅದೂ ಸತ್ತಂತೂ ಅಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತಾದರೆ, ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವ ಮಣ್ಣು, ತಂದೆ– ಮುಂತಾದವು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವವೆಂದರೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಸತ್ತು ಎಂದರೆ ಆಗಲೆ ಉಂಟಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದಲ್ಲವೆ ? (೨) ಅದು ಅಸತ್ತಾದರೆ, ಆಗಲೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮೊಲದ ಕೊಂಬೇ ಮೊದಲಾದ್ದರಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ವಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ? (೬) ಇನ್ನು ಅದು ಸದಸತ್ತು ಎಂದರಂತೂ ಅದು ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ ;

ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸತ್ತು, ಅಸತ್ತು-ಎಂಬೀ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತು ಇರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮೇಲೆ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಆರು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ ವೆಂದಾಯಿತು. ಇವು ಆರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆಯಾವ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕಾರವೂ ಇರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಹುಟ್ಟುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸತ್ತು, ಅಸತ್ತು ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರವೂ ಹೊಂದದಿದ್ದರೂ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ

ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಅನುಸರಿಸಿರು ತ್ತಾರೆಂದು ತಟ್ಟನೆ ನೋಡಿದರೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ "ನ ಸ್ವತೋ ನಾಪಿ ಪರತೋ ನ ದ್ವಾಭ್ಯಾಂ ನಾಪ್ಯಹೇತುತಃ । ಉತ್ಪನ್ನಾ ಜಾತು ವಿದ್ಯನ್ತೇ ಭಾವಾಃ ಕ್ವಚನ ಕೇಚನ ॥" (ಮಾ. ಕಾ. ೧-೧) ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳೂ ತಮ್ಮಿಂದತಾವೇ, ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟು ವದಿಲ್ಲ; ಈ ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲಾಗಲಿ ಯಾವ ಹೇತುವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದೂ "ನ ಸನ್ನಾ ಸನ್ನ ಸದಸನ್ಧರ್ಮೋ ನಿರ್ವರ್ತತೇ ಯದಾ । ಕಥಂ ನಿರ್ವರ್ತಕೋ ಹೇತುರೇವಂ ಸತಿ ಹಿ ಯುಜ್ಯತೇ ॥" (ಮಾ.ಕಾ. ೧-೭) ಇರುವ, ಇಲ್ಲ ದಿರುವ, ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ, ಯಾವದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಇರುವ ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವಾಗ ಆಯಿತೋ ಆಗ ಕಾರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಹೇತು ಇದೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆತಾನೆ ಯುಕ್ತವಾದೀತು ?- ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಹೇಗೂ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ- ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ (ಒಂದು ಇದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಸತ್ತು, ಅಸತ್ತು- ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸತ್ತ್ವವು (ಇರುವಿಕೆಯು) ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಯಾವ ಭಾವಗಳೂ ಎಂದೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ', 'ಅವು ಯಾವ ಆಧಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ' (ಮಾ. ಕಾ. ೧-೧)ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಅಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವೇದಾಂತಮತದಲ್ಲಿಯೊ ಎಂದರೆ, ಮಾಯಿಕವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ

ಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಭಾವಗಳು ವಾಚಾರಮ್ಭಣ (ಬರಿಯ ಮಾತಿನಿಂದಾಗಿರುವ ರೂಪದ)ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಅನನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿರುವ್ವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ- ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪರಮಸತ್ಯವು ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಅದೇ ಸತ್ಯವು' (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧರ ಶೂನ್ಯವಾದಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇತುಫಲವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಲ್ಲ

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂಬುವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಿದ್ದಾಯಿತು. ಇನ್ನು ಯಾರ ಮತದಲ್ಲಿ 'ಜನ್ಮವೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳಿಗೆ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೊ, ವಸ್ತುವು ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಲಾಗಿದೆಯೋ, ಆ ಬೌದ್ಧರು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಬಹುದೂರವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ 'ಇದು ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ವಸ್ತುವು ಇನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ನಾನು ಈ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಆಗ ಮಾಡಿದೆನು, ಈಗ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದೇನೆ' ಎಂಬ ಅನುಭವಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ಅದೇ ಇದು' ಎಂದಾಗಲಿ, 'ಅವನೇ ನಾನು' ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಈಗ ಗುರುತಿಸಿ ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನವು ಸರ್ವಜನರಿಗೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವಾದರೂ ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ ಯಾವದೊಂದು ಅನುಭವವೂ ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅನುಭವಿಸದೆ ಇದ್ದದ್ದರ ನೆನಪೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಹೀಗೆ 'ಅದರಂತೆ ಇದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗಬಹುದು- ಎಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ 'ಅದರಂತೆ ಇದು' ಎಂದೇನೂ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ, 'ಅದೇ ಇದು', 'ಅವನೇ ನಾನು' ಎಂದೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ವ್ಯವಹಾರವಾಗುತ್ತಿದೆ,

ಈಗಿನ ವಿಕಾರಪ್ರವಾಹವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ದೋಷ

ಈಗಿನ ಬರ್ಗ್ಸನ್ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವದೇನೆಂದರೆ :

ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಎಲ್ಲವೂ ಪರಿಣಾಮಪರಿಸ್ಪಂದ ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಯಥಾಸ್ಥಿತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಹೀಗಿದೆ- ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ಕ್ಷಣಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೂ ಮುಂದೆಯೂ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತಿರುವದೇ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವ. ಇದೂ ಅಯುಕ್ತವಾದ ಪಕ್ಷವೇ ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ನಿಂತಿರುವದು, ಚಲಿಸುವದು-ಎಂಬಿವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿಗಳಾಗಿರುವ ವೆಂದು ಜನರಿಗೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅವೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎಂದು ಅವರ ಮತ ದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ, ಹಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾದೀತು? ಇನ್ನು ಚಲನೆ ಎಂದರೇನೆಂಬುವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆಗಲಾರದೆ ಇದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಚಲನೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಒಂದು ಆಕಾಶವನ್ನು ಕೂಡ ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ಚಲನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಂತೂ ಆಗಲೇ ಆರದು ಹೀಗೆಯೇ ಕಾಲನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಚಲನೆಯೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೂ ಆಗಲಾರದ ಮಾತು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಆಗಿನಿಂದ ಈಗಿನವರೆಗೆ ಅದು ಚಲಿಸುತ್ತಿತ್ತು' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೇ ಚಲನೆಯ ಅನುಭವವು ಆಗಬೇಕು, ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಚಲನೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೇ ಅರ್ಥವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲವೂ ಚಲನೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಎರಡು ಚಲನೆಗಳು ಎಂಬ ಅನುಭವವೇ ಆಗಬಾರದಾಗು ವದು ; ಅಥವಾ ಅದು ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಎಂದಾಗುವದು. ಮತ್ತು ಒಂದು ಚಲನೆಗಿಂತ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಚ್ಚು ವೇಗ, ಅಥವಾ ಮಂದ ಎನ್ನುವದೂ ಆ ಮತ ದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಚಲನೆಯು ಒಂದಾನೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವದೂ ಇಂಥ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಚಲನೆಯೆಂದಾಗುವದೂ ಚಲನೆಯು ನಿಂತು ಹೋಯಿತು-ಎನ್ನುವಹೂ ಅನುಭವದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅವರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ, ಅನುಭವ, ಪ್ರಾಣ-ಎಲ್ಲವೂ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಎಂದಾಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಈ ಪಕ್ಷವೇ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಿಣಾಮಪರಿಸ್ಪಂದೈಕತ್ವವಾದವು ಸರ್ವಥಾ ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತ ವಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ||೨೨||

ಹೇತುರ್ನ ಜಾಯತೇಽನಾದೇಃ ಫಲಂ ಚಾಪಿ ಸ್ವಭಾವತಃ ।
ಆದಿರ್ನ ವಿದ್ಯತೇ ಯಸ್ಯ ತಸ್ಯ ಹ್ಯಾದಿರ್ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥೨೩॥

೨೩. ಅನಾದಿಯಾದ ಫಲದಿಂದ, ಅಥವಾ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದ ರಿಂದ ಹೇತುವು ಹುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ; ಫಲವೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ. ಯಾವದಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲವೋ, ಅದಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದು ಇರಲಾರದು.

ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವವರಿಂದಲೇ ಹೇತುಫಲಗಳು ಅಜ

ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು : ಹೇತುಫಲಗಳು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವದರಿಂದಲೇ ನೀವು ಹೇತುಫಲಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು. 'ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ?' (೪–೧೪) ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇತುಫಲಗಳು ಅನಾದಿ ಎಂಬ ಮತವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಈಗ ಅವು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿ ಈ ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ : ಹೀಗಾದರೆ ನೀವು ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲದ ಫಲದಿಂದ ಹೇತುವು ಹುಟ್ಟಲಾರದು ; ಅನಾದಿಯಾದ ಉತ್ಪನ್ನವೇ ಆಗದಿರುವ ಫಲದಿಂದ ಹೇತು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದೇನೂ ನೀವು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ?

(ಶಂಕೆ) :– ಅನಾದಿಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಫಲದಿಂದಲೇ ಹೇತುವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಏನು ದೋಷ ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಅನಾದಿಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಫಲವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಹೇತುರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೀವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಅದು ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಇರುವದೆಂದಾಗುವದು, ಅಥವಾ ಫಲವೇ ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದು–ಎಂದರೆ ಅದು ಅನಾದಿ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು.

ಈ ಶ್ಲೋಕಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೇತುವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅನಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೆ ಫಲವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ–ಎಂದರ್ಥ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಅನಾದಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವದರಿಂದ ನೀವು ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದಕ್ಕೆ ಆದಿ ಎಂದರೆ ಕಾರಣವು ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಜನ್ಮವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ , ಕಾರಣವುಳ್ಳದ್ದಕ್ಕೇ ಜನ್ಮವುಂಟೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುವರೇ ಹೊರತು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೆ ಜನ್ಮವನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ–ಎಂದರ್ಥ.

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅವೆರಡೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಹೇತುಫಲಗಳ ಸಂತಾನವು ಅನಾದಿ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಜಾತಿವಾದಕ್ಕೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ದೋಷಗಳು

ಗಂಟುಬೀಳುವದು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಅನಾದಿ ಎಂದ ರಂತೂ ಅನಾದಿವಾದವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜಾತಿವಾದವು ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಜಾತಿವಾದಿಗಳು ಅಜಾತಿಯೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೊರಪಡಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಾತ್ಮಕಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮಾಯಿಕಜನ್ಮ

ಇಲ್ಲಿ ಈ ರಹಸ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಯಾವ ವೈಷಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಭಾವಗಳು ಹುಸಿಯೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹುಸಿ, ಸತ್ಯ- ಎಂಬ ವಿಂಗಡವುಳ್ಳವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಚಿತ್ತಕಾಲವೂ ಬಾಹ್ಯಕಾಲವೂ ಆಕಾಶದೊಡನೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರು ತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಕಾಲಾಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳು ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ, ಪರಿಸ್ಪಂದ- ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಯು- ಇದ್ದಂತೆ ಯೇ ಇರುವ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ, ಪರಿಸ್ಪಂದ-ಎಂಬೀ ಎರಡು ರೂಪಗಳುಳ್ಳದ್ದರಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವುಳ್ಳ ಈ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲ ಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಸುಷುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಅಡಗಿ ಹೋಗಿ ಪ್ರಾಜ್ಞಾತ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ತನ್ನ ಧರ್ಮ ದಿಂದ ಆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಕಲುಷಿತಗೊಳಿಸದೆ ಇರುತ್ತದೆ ; ಆ ಪ್ರಾಜ್ಞಾ ತ್ಮನಿಂದಲೇ ಆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನೂ ಮಾಡದೆಯೇ ಎಚ್ಚರಕನಸು ಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಯಿಕಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲವ ನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವ ಆತ್ಮನು ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪದಿಂದ ಮಾಯಾ ಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವನೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ ವಾದಿಗಳು ಕೇವಲ ಜಾಗ್ರ ವದಸ್ಥಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ವಸ್ತುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವವು ಎಂದು ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನವನ್ನು ತೊಟ್ಟು- 'ವಸ್ತುಗಳು ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ, ಹಾಗೆ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಒಬ್ಬರ ಮತವನ್ನೊಬ್ಬರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾ ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಸರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊರಪಡಿಸುತ್ತಿದಾರೆ-ಎಂಬಿಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೯. ವಿಜ್ಞಾನಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಗಳ ಕಲಹದಿಂದ ಅಜಾತಿವಾದವು ಹೊರಪಡುತ್ತದೆ

ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತೇಃ ಸನಿಮಿತ್ತತ್ವಮನ್ಯಥಾ ದ್ವಯನಾಶತಃ ।
ಸಂಕ್ಲೇಶಸ್ಯೋಪಲಬ್ಧೇಶ್ಚ ಪರತಂತ್ರಾಸ್ತಿತಾ ಮತಾ ॥೨೪॥

೨೪. ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿಯು ಸನಿಮಿತ್ತವಾಗಿರಬೇಕು ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದ್ವಯವು ಇಲ್ಲವಾಗುವದು. ಸಂಕ್ಲೇಶವು ತೋರಿಬರುತ್ತಿರುವವರಿಂದಲೂ ಪರತಂತ್ರವು ಇದೆ ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಗಳ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು

ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ, ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ- ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿರುವ ವಾದಿಗಳ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಅಜಾತಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂದು ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಗಳ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಮತವೇನೆಂದರೆ: ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಯಾವದೂ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಪದಾರ್ಥವು ತೋರುತ್ತದೆ, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಅರಿವಿನ ರೂಪದಿಂದಲೂ ವಿಷಯದ ರೂಪದಿಂದಲೂ ತೋರುತ್ತಿದೆ ಎಂದಾಯಿತು.

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಯು ಆಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ : ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿಗೆ-ಎಂದರೆ ಅರಿವಿಗೆ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ನಿಮಿತ್ತವಿರಬೇಕು. ನಿಮಿತ್ತವೆಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವು. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಒಂದು ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಇರಲೇಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಹೊರಗೆ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶಾದಿಗಳ ಅರಿವು ಆಗಲಾರದು. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅರಿವು ಆಗಬಹುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದಾದಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯೆಂದಂತೆ ಆಗುವದು. ಆಗ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳ ಅರಿವೂ ಆಗಬಹುದು- ಎಂದಾಗುವದು. ಇನ್ನೊಂದು ಹೇತುವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಹೀಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ದ್ವಯವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಬೇಕಾದೀತು ; ದ್ವಯವೆಂದರೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಾಗುತ್ತಿರುವದು, ಹೊರಗಿನ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಉಂಟಾಗಬಾರ

ದಾಗುವದು, ಇಂಪಾಗಿರುವ, ಕರ್ಕಶವಾಗಿರುವ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಅಥವಾ ಮೆಲುದನಿಯ ಶಬ್ದ– ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವಾಗಲಿ, ಬಿಸಿಯಾಗಿರುವದು, ತಣ್ಣಗಿರುವದು– ಮುಂತಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ಸ್ಪರ್ಶಪ್ರತ್ಯಯ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವಾಗಲಿ, ಕಪ್ಪು, ಹಳದಿ, ಕೆಂಪು– ಮುಂತಾದ ರೂಪಪ್ರತ್ಯಯವೈಚಿತ್ರ್ಯವಾಗಲಿ ಸಿಹಿ, ಹುಳಿ, ಕಹಿ–ಮುಂತಾದ ರಸಪ್ರತ್ಯಯ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವಾಗಲಿ, ಸುವಾಸನೆ, ದುರ್ಗಂಧ– ಮುಂತಾದ ಗಂಧಪ್ರತ್ಯಯವೈಚಿತ್ರ್ಯವಾಗಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದಂತೆ ಸಂಭವಿಸಲಾರದು. ಪ್ರತ್ಯಯವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ–ಎನ್ನುವದಂತೂ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಷ್ಟೆ ? ಅರಿವು ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲದೆಯೇ ಹೀಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವಂತಿಲ್ಲ. ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿರುವ ಸ್ಫಟಿಕಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ಕಪ್ಪು, ಕೆಂಪು– ಮುಂತಾದ ಉಪಾಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ರೂಪ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ತೋರಬೇಕಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತ– ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಮತ.

'ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅರಿವು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಶಬ್ದ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬೌದ್ಧರು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಆಗಲೂ ಹೆಸರಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವಿರಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರಲೇಬೇಕು ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಶಬ್ದವೈಚಿತ್ರ್ಯವು ಇರಲಾರದು– ಎಂದು ಕಾರಿಕಾಭಾಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು, 'ದ್ವಯನಾಶತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ದ್ವಯವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕಭಾವ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾನ (ಅರಿವು), ಪ್ರಜ್ಞಾತ(ಅರಿಯಲ್ಪಡುವ ವಿಷಯ), ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿ(ಹೆಸರಿಸುವ ಶಬ್ದ), ಪ್ರಜ್ಞಾಪ್ಯ (ಹೆಸರಿಸಲ್ಪಡುವ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥ)– ಎಂಬ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕ ಭಾವದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಹೊರಗೆ ವಿಷಯವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಈ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕಭೇದವು ಕಾಣಬರಬಾರದಾಗುವದು–ಎಂದು ಶ್ಲೋಕಭಾಗಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು.

ಪರತಂತ್ರವು– ಪ್ರತಿವಾದಿಗಳ ಮತವು– ಸರಿಯೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವೂ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ; ವೈಭಾಷಿಕರೂ ವೈಶೇಷಿಕರೂ ಹೇಳುವಂತೆ ವಿಜ್ಞಾನವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಪದಾರ್ಥವೂ ಇರಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಸಂಕ್ಲೇಶ'ವೂ –ದುಃಖವು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದೂ– ಪೋಷಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೊರಗೆ ಬೆಂಕಿಯೇ ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ದುಃಖವು

ತೋರುವದೆಂಬ ಅನುಭವವೇಕೆ ಆಗಬೇಕು ? ಹೀಗೆಯೇ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುವಿನ ಅನುಕೂಲ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸುಖವೇತಕ್ಕೆ ಆಗಬೇಕು ? ಇದಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು 'ಕ್ಲೇಶ, ಕರ್ಮ, ಜನ್ಮ'-ಎಂಬೀ ಮೂರೂ ಸಂಕ್ಲೇಶವೆನಿಸುವದು' (ತ್ರಿಂ. ಪು. ೨೮) ಎಂದು ಈ ಸಂಕ್ಲೇಶವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಸಂಕ್ಲೇಶ(ಚಿತ್ತಮಾಲಿನ್ಯ)ದಿಂದ ಸಂಸಾರವೂ ವ್ಯವದಾನದಿಂದ(ಚಿತ್ತದ ಶುದ್ಧತೆಯಿಂದ) ಮುಕ್ತಿಯೂ ಆಗುವದೆಂಬುದು ಅವರ ಮತವು.

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯಯವೈಚಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೂ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕಭೇದಕ್ಕೂ ಸಂಕ್ಲೇಶದ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಇರಲೇಬೇಕು-ಎಂಬುದು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಯ ಮತ.

ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತೇಃ ಸನಿಮಿತ್ತತ್ವಮಿಷ್ಯತೇ ಯುಕ್ತಿದರ್ಶನಾತ್ ।
ನಿಮಿತ್ತಸ್ಯಾನಿಮಿತ್ತತ್ವಮಿಷ್ಯತೇ ಭೂತದರ್ಶನಾತ್ ॥ ೨೫ ॥

೨೫. ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು, ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೀರಿ. ನಿಮಿತ್ತವು ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲವೆಂಬುವನ್ನು ನಾವು ಭೂತದರ್ಶನದಿಂದ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಯು ಒಡ್ಡಿದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಸರಿ, ದ್ವಯಸಂಕ್ಲೇಶಗಳ ಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ -ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೊರಗೆ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ವಿಷಯವಿರಬೇಕೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಿರಷ್ಟೆ ? ಆದರೆ ಆ ನಿಮಿತ್ತವು ನಿಜವಾಗಿ ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲನೆಂದು ನಾವು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೇವೆ ಹೇಗೆಂದರೆ, ಗಡಿಗೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿರುವ ಮಣ್ಣಿನ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಗಿಂತ ಕೋಣವು ಬೇರೆಯಿದೆ ಎಂದು ಜನರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಹಾಗೇನೂ ವಿಜ್ಞಾನ, ಬಾಹ್ಯನಿಮಿತ್ತ- ಇವುಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಇವೆಯೆಂಬುದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಬಟ್ಟೆ ಎಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ನೂಲುಗಳೇ ಎಂಬ ನಿಜವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವವರಿಗೆ ಬಟ್ಟೆಯೆಂಬುದು ಕಾಣಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆ ನೂಲುಗಳೂ ಹತ್ತಿಯ ಹಿಂಜಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದಂತೆ ನೋಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವವರಿಗೆ ಶಬ್ದವೂ ಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೂ ನೋಡಿದರೆ ಹೊರಗಿನ 'ನಿಮಿತ್ತ'ವೆಂಬುದು ಯಾವದೊಂದೂ ಕಾಣುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಗಳ ಪ್ರತ್ಯಾಕ್ಷೇಪ

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಹೀಗೆ ನೀವು ಘಟಪಟಾದಿಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಮೇಲೂ ಯಾವದಾದರೊಂದು ನಿಮಿತ್ತವು ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದಲ್ಲವೆ? ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ? ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. 'ಇದು ವಿಜ್ಞಾನ, ಇದು ವಿಷಯು' ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು ಎಲ್ಲರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆಯಲ್ಲವೆ? ವಿಜ್ಞಾನವು 'ಘಟವಿಜ್ಞಾನ', 'ಪಟವಿಜ್ಞಾನ'-ಎಂದು ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ನೀವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಹೇಗೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಕಾಣುವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬದುಕಿರಬೇಕೊ, ಹಾಗೆಯೇ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯವೂ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ವಿಷಯುವೂ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಘಟಪಟಾದಿ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವವರು ಅನೇಕರಿದಾರೆಂದೂ ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವಾಗಲೂ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿವೆ; ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರಿಯುವವರೂ ಕಾಣಬರುತ್ತಿದಾರೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅರಿಯುವಾತನೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಧಾದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುವದು, ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು- ಮುಂತಾದ ಭೇದಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಪದಾರ್ಥದ ಇರವೆಂಬುದು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬೇರೆಯೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು; ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೇ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮೇಲೆ ವಿಜ್ಞೇಯತ್ವವು ಬರುವದು- ಎನ್ನುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ (ಇರುವಿಕೆ)ಎಂಬುದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಅದು ವಿಜ್ಞೇಯವಾಗುವದೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ವಿಜ್ಞಾತೃವಿನ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮೇಲೆಯೇ ಬರತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿ ನಿಮಿತ್ತವು ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ನೀವು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಮಗೆ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ?

ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಪರಿಹಾರ

ಇದಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೇಳುವ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ : ಗಡಿಗೆ, ಬಟ್ಟೆ–ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆಗಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮಣ್ಣು, ನೂಲು–ಮುಂತಾದ ರೂಪದ ಪದಾರ್ಥವೇ ಆಗಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇದ್ದೇ ಇದೆ–ಎಂದಿರಲ್ಲವೆ, ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಘಟವಿಜ್ಞಾನ, ಪಟವಿಜ್ಞಾನ– ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಹೊರತು ಆ ಘಟಪಟಾದಿಗಳು ಇರುವ ವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವಂತಿಲ್ಲವಾಗಿ, ವಿಷಯಾಕಾರವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವಿದೆ ಎಂದು ನೀವೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು ; ಆ ವಿಷಯಾಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಮೇಲೆ, ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವದ ತತ್ತ್ವವು ಸಿಕ್ಕಿದಂತೆ ಆಗುವದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹೊರಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು ? ಇನ್ನು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ವೆಂಬುದೊಂದು ಇದೆಯೆಂದೂ ಅದು ವಿಜ್ಞೇಯವಿಷಯಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುವ ದೆಂದೂ ಹೇಳಿದಿರಷ್ಟೆ ? ಆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆಂಬುದೊಂದು ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಊಹಿಸಿಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞೇಯಪದಾರ್ಥ–ಇವುಗಳು ಒಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಇನ್ನೊಂದು ತಿಳಿಯಬರಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಇವೆಯೆಂದೂ, ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನೇಕವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ವಿಜ್ಞಾನಗಳೂ ಅನೇಕವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು– ಎಂದು ನೀವು ವಾದಿಸಿದ್ದಕ್ಕೂ ಉತ್ತರವನ್ನು ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಈ ಯಾವದನ್ನೂ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವಿಜ್ಞಾತೃವು ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವದು, ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಬೇಕಾಗುವದು –ಎಂಬ ದೋಷವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಂದೊಡ್ಡುವದೂ ಆಗಲಾರದು, ಏಕೆಂದರೆ ಹೊರಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇವೆಯೆನ್ನುವಾಗಲೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವ ಅತಿಶಯದಿಂದಲೇ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಆಗುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಶ್ಲೋಕದ ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಉತ್ತರಾರ್ಧಕ್ಕೆ 'ಇಷ್ಯತೇ ಅಭೂತದರ್ಶನಾತ್' ಎಂದು ಪದಚ್ಛೇದವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೀಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು : ನಿಮಿತ್ತವು ನಿಜವಾಗಿ ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ– ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದೇಕೆಂದರೆ 'ಅಭೂತ

ದರ್ಶನಾತ್' ಎಂದರೆ ಅಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರಿಂದ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ದೃಷ್ಟಾಂತವು ಹಗ್ಗದ ಹಾವು, ಗಂಧರ್ವನಗರ, ಸ್ವಪ್ನ, ಮಾಯೆ-ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ ಹೊರಗೆ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕಗಳ ಆಕಾರದಿಂದ ತೋರುವದುಂಟಾದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಘಟಪಟಾದಿವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವವೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವ ಸ್ಥಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೊರಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೊರಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವದೆಂಬುದು ದೃಷ್ಟಾಂತದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನನಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ನಿಮಿತ್ತವೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿದರ್ಶನಕ್ಕೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಗ್ಗದ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಭ್ರಾಂತಿದರ್ಶನವು ಇಲ್ಲದಾಗ ನಿತ್ಯನಿರ್ಮಲವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವೂ ಕಾಣುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹುಚ್ಚರ ಜ್ಞಾನದಂತೆಯೇ ಇದು-ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಹುಚ್ಚರಿಗೆ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುಗಳು ಹುಚ್ಚರಲ್ಲದವರಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ನಿಮಿತ್ತವು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಾಣುವದೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಭ್ರಾಂತಿದರ್ಶನವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ನಿಮಿತ್ತವು ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಹಾಗೆಯೇ ಇದೆಯೆಂದು ಕಾಣಬರುತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯಪದಾರ್ಥವು ಇರಲೇಬೇಕು- ಎಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೇತುವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. **ಲಂಕಾವತಾರಸೂತ್ರ**ದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಮಹಾಮತಿಯೆ, ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಶಬ್ದದಿಂದ ವ್ಯವಹರಿಸುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ; ಹೇಗೆಂದರೆ ಮೊಲದ ಕೊಂಬು, ಆಮೆಯ ಮೈಗೂದಲು, ಬಂಜೆಯ ಮಗ-ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಮಹಾಮತಿಯೆ, ಅವುಗಳು ಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅಲ್ಲ, ಅಭಾವಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅಲ್ಲ ; ಆದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾತುಗಳಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮಾತಿನ ವ್ಯವಹಾರವಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಗಳೂ ಇವೆ' ಎಂದು ನೀನು ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ, ಆ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ' (ಲಂ. ಸೂ. ಪುಟ ೧೦೪).

ಇದರಿಂದ ದ್ವಯದರ್ಶನ, ಸಂಕ್ಲೇಶದ ಅನುಭವ (೪–೨೪)– ಇವುಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದಂತೆ ಆಯಿತು ; ಏಕೆಂದರೆ ದ್ವಯ (ಪ್ರತ್ಯಯವೈಚಿತ್ರ್ಯ, ಗ್ರಾಹ್ಯ ಗ್ರಾಹಕಭೇದ), ಸಂಕ್ಲೇಶದ (ವಿಷಯದಿಂದಾಗುವ ದುಃಖ)–ಇವುಗಳು ವಿಜ್ಞಾನ ಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಇರುವವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಸುಷುಪ್ತರೇ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಅವು ತೋರದೆಇರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳು ತೋರು ವದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಅವು ಅಭೂತಾರ್ಥವಿಷಯದಲ್ಲೇ ಆಗು ವವು–ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ||೨೫||

ಚಿತ್ತಂ ನ ಸಂಸ್ಪೃಶತ್ಯರ್ಥಂ ನಾರ್ಥಾಭಾಸಂ ತಥೈವ ಚ ।
ಅಭೂತೋ ಹಿ ಯತಶ್ಚಾರ್ಥೋ ನಾರ್ಥಾಭಾಸಸ್ತತಃ ಪೃಥಕ್ ॥೨೬॥

೨೬. ಚಿತ್ತವು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಅಂತೆಯೇ ಅರ್ಥಾಭಾಸವನ್ನೂ ಮುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪದಾರ್ಥವು ಅಭೂತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥಾಭಾಸವೂ ಇರುವ ದಿಲ್ಲ.

ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸುವದು ಸ್ವಭಾವ

(ಆಕ್ಷೇಪ) : ಹೊರಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ತೋರುತ್ತಿರುವದೇಕೆ? ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಪದಾರ್ಥಗಳೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹತ್ತಿರ, ಕೆಲವು ದೂರ– ಹೀಗೆ ತೋರುವದೂ ಅವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಯಿರುವಂತೆ ತೋರುವದೂ ಹೇಗಾದೀತು ? ಇದೆಲ್ಲವೂ ಚಿತ್ತದೊಳಗೇ ಇರುತ್ತವೆ ಯೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದರೆ, ಇದೆಲ್ಲವೂ ಒಳಗೇ ತೋರಬೇಕಾಗಿತ್ತು ; ಹತ್ತಿರ, ದೂರ–ಮುಂತಾದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹೊರಗೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರ ಬಾರದಾಗಿತ್ತಲ್ಲವೆ ?

(ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರ) : ಹೊರಗೆ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಇವೆಯೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಚಿತ್ತವು ಆಯಾ ಪದಾರ್ಥವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದು ಹೇಗೆ ?– ಎಂಬುದನ್ನು ನೀವು ಹೇಳಿರಿ. ಚಿತ್ತವು ಒಳಗಿದೆ, ಅರ್ಥವು ಹೊರಗಿದೆ ಎಂದೇ ನೀವು ಒಪ್ಪಿರು ತ್ತೀರಲ್ಲವೆ ? ಅರ್ಥವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವಾಗ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ವೃತ್ತಿಗಳುಂ ಟಾದರೂ ಉಂಟಾಗಲಿ ; ಆಗಲೂ ಆ ವೃತ್ತಿಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಚಿತ್ತವು ಅರಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಘಟಪಟಾದ್ಯಾಕಾರದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯಬಾರದು. ಆದರೂ ಚಿತ್ತವು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳ ಲಾರದೆ ಇದ್ದರೂ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು 'ಇದು ಇಂಥದ್ದು' ಎಂದು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲವೆ ?

(ಆಕ್ಷೇಪ) :– ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥವೇ ಹೀಗೆಲ್ಲ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಎಲ್ಲರೂ ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಹೀಗೆ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದು ಹೇಗಾದೀತು ? ಚಿತ್ತವು ತಾನೇ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾರದಷ್ಟೆ ? 'ನನ್ನ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಮರವು ಅಥವಾ ಬೆಟ್ಟವು ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಯಾರೂ ಬಗೆಯುತ್ತಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಇದ್ದದ್ದೇ ನನಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ–ಎಂದೇ ಪ್ರತ್ಯಯವುಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದು. 'ಇದೆಲ್ಲ ಭ್ರಾಂತಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಫಲಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಇದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂದೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಲ್ಲವರೂ 'ಪ್ರಮಾಣತೋಽರ್ಥಪ್ರತಿಪತ್ತೌ ಪ್ರವೃತ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯಾತ್ ಅರ್ಥವತ್ ಪ್ರಮಾಣಮ್' (ನ್ಯಾ. ಭಾ. ೧–೧–೧) ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಬೆಂಕಿಯೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕೈಹಾಕಿದಾಗ ಸುಡುವದೆಂಬ ಫಲವಾದರೆ, ಆ ಭಾವನೆಯು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆಂದಲ್ಲವೆ, ಎಲ್ಲರೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ? ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನ ಉಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ : 'ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಯೋಗವಾಗಿ, ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯದ ಸಂಯೋಗವೂ ಆಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಸಂಯೋಗವಾದರೆ ಆಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವದು'. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದೆ–ಎಂಬುದೇಕೆ ನಿಮಗೆ ಒಗ್ಗುವದಿಲ್ಲ ?

(ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರ) :– ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಹೀಗೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಸತ್ಯವೆನ್ನುತ್ತೀರೊ, ಅಥವಾ ಚಿತ್ತವು ಹೊರಗಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತೀರೊ ? ಅಥವಾ ನೈಯಾಯಿಕರೆಂಬ ಆಪ್ತರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೀರೊ ? ಹೇಗಾದರೂ ಈ ನಿಮ್ಮ ಮತವು ಅಯುಕ್ತವೆಂದೇ ನಮಗೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ (೧) ಜನರಿಗೆ ಹೀಗೆ ತೋರುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆದರೆ ಪ್ರತಿವಚನವನ್ನು ಆಗಲೆ, (೪–೨೫) 'ನಿಮಿತ್ತವು ಅನಿಮಿತ್ತವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ದ್ವಯಸಂಕ್ಲೇಶಗಳು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುವವೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ (೪–೨೪). ಎಲ್ಲಾ ಜನರಿಗೂ ಹಾಗೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವದರಿಂದ ಅರಿವಿಗೇನೂ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯು ಬರಲಾರದು. (೨) ಇನ್ನು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಚಿತ್ತವು ಅದನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರದು–ಎಂಬ ಎರಡನೆಯ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಚಿತ್ತವು ಹಾಗೆ ಅರ್ಥವನು ತೋರಿಸುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥವೆಂಬ

ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಹೊರಗಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿ ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಅರ್ಥದಂತೆ ಕಾಣುವ ವಿಷಯವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಾಭಾಸವನ್ನೂ ಚಿತ್ತವು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ, ತಾನೇ ಅರ್ಥಾಭಾಸವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದ ರಂತೆಯೇ ಜಾಗ್ರಚ್ಚಿತ್ತವೂ ಚಿತ್ತವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥವನ್ನಾ ಗಲಿ ಅರ್ಥಾಭಾಸವನ್ನಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸದೆ ತಾನೇ ಅರ್ಥವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಂಕೆ : ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನಿದ್ರೆಯಿಂದ ಸೋತಿರುವ ಚಿತ್ತವು ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬು ದು ಸರಿ ; ಜಾಗ್ರಚ್ಚಿತ್ತವು ಹಾಗೆ ಅರ್ಥಾಭಾಸವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ವಲ್ಲ ! ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವೇನೆಂದರೆ : ಅರ್ಥವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಯುಕ್ತಿಯಿದೆ-ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತೇವೆ, ದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾಗರಿತಚಿತ್ತವೂ ಚಿತ್ತವೇ ಆಗಿರು ವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥದ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸರಿ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಅರ್ಥಾಭಾಸವೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದೇ ಸರಿ. ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥಾಭಾಸವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಒಬ್ಬಾಕೆಯು ವಂಧ್ಯಾಪುತ್ರನನ್ನು ಆಲಿಂಗನೆಮಾಡಿಕೊಂಡೆನೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಹೀನ ವಾದ ವಾಕ್ಯವಾಗುವದೋ ಹಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥಾಭಾಸದ ಸಂಸ್ಪರ್ಶವು ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಆಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅರ್ಥಶೂನ್ಯವಾದ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಜ್ಞಾನಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿ ಅರ್ಥಾಭಾಸವಾಗಲಿ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ-ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಇನ್ನು (೩) ನೈಯಾಯಿಕರೆಂಬ ಆಪ್ತರ ವಚನವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ದ್ದಿರಲ್ಲ, ಅದೂ ಅಯುಕ್ತವೆಂದೇ ಮೇಲಿನ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥಾಭಾಸವೊಂದುಂಟೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆ ಆಪ್ತ ರೆಂಬವರು ವರ್ಣಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೊಂದುವಂತಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಮನಸ್ಸಿನ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವನಲ್ಲ, ಸ್ಪರ್ಶಾದಿ ಗಳಿಲ್ಲದವನು ; ಅವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಸಂಯೋಗವು ಹೇಗಾದೀತು ? ಹೇಗೋ ಈ ಸಂಯೋಗವು ಆಗುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆತ್ಮನು ಒಂದೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಏತಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಂಯುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ ?- ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸಂಯೋಗ ವಾಗುವದಾದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಯೋಗವು ಆಗುತ್ತಲೇ ಇರಬಹು ದು, ಅಥವಾ ಆಗದೆಯೇ ಇರಬಹುದು-ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಒಂದು

ಗೊತ್ತಾದವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಸಂಯೋಗವಾಗದೆ ಇದ್ದರೂ ಅರ್ಥವೇ ಇಂದ್ರಿಯಮೂಲಕವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳೊಳಗೆ ಒಂದೇಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಪದಾರ್ಥವು ಒಂದೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾನೊಂದೇ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೀವು ಉದಾಹರಿಸಿರುವದು ಅನಾಪ್ತೋಕ್ತಿಯೇ- ಎಂದು ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಪ್ತೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೇ ನೀವೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಪ್ರಮಿತಿಯು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣತಕ್ಕದ್ದು, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡಮೇಲೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ನಿಂತುಹೋಗುವದು' (ನ್ಯಾ. ಭಾ. ೧-೧-೩) ಎಂದೇ ಆ ಆಪ್ತರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಕೃತವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಅಭೂತವು-ಅಪರಮಾರ್ಥವು- ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ ; ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಅರ್ಥರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವ ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವೆ. 'ಅರ್ಥದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿಬಂದ ಪ್ರಕಾಶಕಿರಣಗಳ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾದ ನೇತ್ರವಿಕಾರವು ನೇತ್ರದ ನರಗಳ ಮೂಲಕ ಮೆದುಳನ್ನು ಸೇರಿ ಆಯಾ ಪದಾರ್ಥದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ'- ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಈಗಿನ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮತವನ್ನೂ ಇದರಿಂದಲೆ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಯಾವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಚಿತ್ತವು ಅರ್ಥಾಕಾರವಾಗಿ ತೋರುವದು ಅನುಭವದಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಚನವೇನೆಂದರೆ 'ಅಭೂತಪರಿಕಲ್ಪವು ಏತಕ್ಕೂ ಗ್ರಾಹಕವಲ್ಲ, ಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕತ್ವವಿಲ್ಲದ ವಸ್ತುಮಾತ್ರವದು. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೊರಗೆ ರೂಪಾದಿಯನ್ನು ನಾವು- ಸ್ವಪ್ನವೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ-ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವೇ ರೂಪಾದಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವದು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೋ ಅದಿಲ್ಲದೆ ಅದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋಹಾಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಬೀಜಪರಿಪಾಕವಾದ ಅರ್ಥಾಭಾಸವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ- ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು'. (ಮಧ್ಯಾಂತವಿಭಾಗಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಟೀಕಾ ಪು. ೧೦ ರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಮತಿಯು ಬರೆದಿರುವ ವಾಕ್ಯವಿದು.).[1] ||೨೬||

1, ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರದ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯವಿದು.

ನಿಮಿತ್ತಂ ನ ಸದಾ ಚಿತ್ತಂ ಸಂಸ್ಪೃಶತ್ಯಧ್ವಸು ತ್ರಿಷು ।
ಅನಿಮಿತ್ತೋ ವಿಪರ್ಯಾಸಃ ಕಥಂ ತಸ್ಯ ಭವಿಷ್ಯತಿ ॥೨೬॥

೨೬. ಚಿತ್ತವು ಮೂರು ಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿಮಿತ್ತವನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದೆ ವಿಪರ್ಯಾಸವು ಹೇಗೆ ಆದೀತು ?

ವಿಜ್ಞಾನವಾದದ ಉಪಸಂಹಾರ

(ಶಂಕೆ) :– ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದೆ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ತೋರುವದೆಂಬುದು ವಿಪರ್ಯಾಸವು–ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯು–ಎಂದಾಯಿತು. ಹೀಗಾದರೆ ಅವಿಪರ್ಯಾಸವು ಇಂಥಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. 'ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಶ್ರಯವಿರಬೇಕು ; ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲದ ಕಂಬವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಾಗ ಪ್ರಧಾನವೊಂದು ಇರಬೇಕು ; ಪುರುಷನನ್ನು ಕಾಣದೆ ಅಪುರುಷವಾದ ಕಂಬವನ್ನು ಪುರುಷನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಾಗಲಾರದಷ್ಟೆ ?' (ನ್ಯಾ. ಭಾ. ೪–೨–೩೨) ಎಂದು ನ್ಯಾಯಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಘಟಾದಿಪದಾರ್ಥಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಚಿತ್ತವು ಘಟಾದಿಗಳಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಾದರೆ, ಆ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಅಭ್ರಾಂತಿಯೊಂದು ಮೂಲವಾಗಿರಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಹೇಳಿರಿ.

(ಪರಿಹಾರ) :– ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ: ಭೂತಭವಿಷ್ಯದ್ವರ್ತಮಾನಗಳೆಂಬ ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ, ಯಾವದರಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ತವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಘಟಾದಿಪದಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವು ಘಟಾದ್ಯಾಕಾರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಘಟಾದ್ಯಾಕಾರದಿಂದ ಚಿತ್ತವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ವಿಪರ್ಯಾಸ ಎಂದು ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಚಿತ್ತವು ಘಟವನ್ನಾಗಲಿ ಘಟಾಭಾಸವನ್ನಾಗಲಿ ಸೋಂಕುವದೇ ಇಲ್ಲ–ಎಂದಲ್ಲವೆ, ನಾವು ಹೇಳಿರುವದು ? ಹೀಗಿರುವಾಗ ಘಟಾದಿನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದೆ ಘಟಾದ್ಯಾಕಾರದಿಂದ ತೋರುವದೆಂಬುದು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಗೆ ಆದೀತು ? ಘಟಾದಿಪದಾರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ಘಟಾದಿರೂಪದಿಂದ ತೋರುವದೇ ಚಿತ್ತದ ಸ್ವಭಾವವು. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನೆಂದರೆ ಲಂಕಾವತಾರಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ[1] ಹೇಳಿರುವ ಈ ವಚನ : 'ವಿಪರ್ಯಾಸವೇ ನಿಜವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವಯಾವದು ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ನಿಃಸ್ವಭಾವವೇ, ಅದು ಇರುವದೇಇಲ್ಲ'

1. ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಚನವನ್ನು (ಪು. ೧೦೧) ಉದಾಹರಿಸಿದೆ.

೧೧. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಶೂನ್ಯವಾದಗಳ ಖಂಡನೆ

ತಸ್ಮಾನ್ನ ಜಾಯತೇ ಚಿತ್ತಂ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯಂ ನ ಜಾಯತೇ ।
ತಸ್ಯ ಪಶ್ಯನ್ತಿ ಯೇ ಜಾತಿಂ ಖೇ ವೈ ಪಶ್ಯನ್ತಿ ತೇ ಪದಮ್ ॥ ೨೮ ॥

೨೮. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ; ಅದರ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಯಾರು ಕಾಣುವರೋ ಅವರು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಯೇ ಹೆಜ್ಜೆಯ ಗುರುತನ್ನು ಕಾಣುವರು.

ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥದಂತೆ ಅಸತ್ತೇ

'ಪ್ರಜ್ಞಪ್ತೇಃ ಸನಿಮಿತ್ತತ್ವಮ್' (೪-೨೪) ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯಿಂದ ಮೊದಲಾಗಿ ಈವರೆಗೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯಾದ ಬೌದ್ಧನು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೇತುವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈಗ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಘಟಾದಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ಘಟಾದ್ಯಾಕಾರವಾಗಿ ಚಿತ್ತವು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವದೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಹೇಳಿರುವದು-ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವದರಿಂದ.[1] ನಮಗೂ ಸಮ್ಮತವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ- ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಷ್ಟೆ ? ಅದರಂತೆಯೇ ಚಿತ್ತವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟದೆಇದ್ದರೂ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಅದು ಕ್ಷಣಿಕವೆಂದೂ ದುಃಖಿಯೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಅವರು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷಿಗಳೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಹೆಜ್ಜೆಯ ಗುರುತನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲರು. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರಿಹೋದ ಹಕ್ಕಿಗಳ ಹೆಜ್ಜೆಯ ಗುರುತನ್ನು ಕಾಣುವದು ಹೇಗೆ ಅಶಕ್ಯವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ನಿರ್ಮಲನಾಗಿರುವ ಚಿನ್ಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತದ ಜನ್ಮವನ್ನು ಕಾಣುವದೂ ಯಾವ ವಿವೇಕಿಗೂ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ- ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

---

1. ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಾಗಿವೆ-ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ- ಎಂದರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುವು ಕಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ- ಇವೆರಡೂ ಇರಬೇಕು. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

(ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ) :- ವಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಅನುಭವಿಸುವದೆಂಬುದೇನೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ ; ಹಾಗೆಯೇ ನಮಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ?

(ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) :- ಹಾಗಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹೀಗಾದರೆ ಹೊರಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥವು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದೂ ಸತ್ಯವೆಂದೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು- ಎಂಬ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಯ ಮತವು ಸತ್ತುಹೋಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನೀವು ಮತ್ತೆ ಅಮೃತವನ್ನು ಚಿಮುಕಿಸಿ ಬದುಕಿಸಿದಂತೆ ಆದೀತು! ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ, ಅರ್ಥವು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಅದು ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಲ್ಲ- ಎನ್ನುವಿರಾದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಟಸ್ಥ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದವಿಜ್ಞಾನಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆ ಸಾಕ್ಷಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಲ್ಲ-ಎಂದೂ ನೀವು ಬೇಡವೆಂದರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು.

(ಶಂಕೆ) :- ಹಾಗಾದರೆ, ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಬೆಳಗಬೇಕಾದದ್ದೇಕೆ ? ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಾಕ್ಷಿ- ಎರಡೂ ಪ್ರಕಾಶಸ್ವಭಾವದವೇ ಆಗಿರುವಲ್ಲಿ, ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಭಾಸ್ಯ ಸಾಕ್ಷಿಯೇ ಭಾಸಕ- ಎಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಯುಕ್ತವಾದೀತು ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ದೀಪವು ಪ್ರಕಾಶಸ್ವಭಾವದ್ದಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯಗ್ರಾಹ್ಯತ್ವವಿರುವದಲ್ಲವೆ ? ವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನುತಾನು ಬೆಳಗಲಾರದೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗುವದಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಬೇಕು ; ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ನಿಯಮದಿಂದ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಏತಕ್ಕೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಲ್ಲ, ಗ್ರಾಹಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು ಸರಿಯೇ.

ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವು ಅರಿಯಲ್ಪಡುವದರಿಂದಲೇ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಉಪಲಭ್ಯವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಎರಡೂ ಇವೆಯೆನ್ನಬೇಕು. ಹೀಗಲ್ಲದೆ ತನಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಉಪಲಭ್ಯವಾಗಿರುವದು ತನ್ನನ್ನು ಅರಿಯುವ ಗ್ರಾಹಕಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ- ಎನ್ನುವದಾದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವೂ ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥಗಳೇ- ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹೀಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಬಿಟ್ಟ ಬಾಣವು ಅವನಿಗೇ ತಗಲುವಹಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ; ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ; ಆ ಚಿತ್ತವು ಚಿದಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿದೇವೆನ್ನುವವರು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಜ್ಜೆಯ ಗುರುತನ್ನು ಕಾಣುವವರೇ' ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯೇ ಆಯಿತು.

ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ವಿವಾದದಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿವಾದವು ಖ್ಯಾಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ

ಇಲ್ಲಿ 'ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ....' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಬೌದ್ಧರ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ನಿಕಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ವಿವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಧ್ವನಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೇಗೆಂದರೆ, ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು : ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವು ಮೂರುಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾಗಿ ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಸ್ತುಗಳ ಜನ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿರುವರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ತದ ಜನ್ಮವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಚಿತ್ತದ ಜನ್ಮವೂ ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆರ್ಯರತ್ನಕೂಟಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : 'ಕಶ್ಯಪನೆ, ಚಿತ್ತವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಹುಡುಕಿನೋಡಿದರೂ ಅದು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದು ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದು ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಭೂತವಲ್ಲ, ಭವಿಷ್ಯತ್ತೂ ಅಲ್ಲ, ಈಗ ಇರುವದೂ ಅಲ್ಲ ; ಯಾವದು ಭೂತವಲ್ಲದೆ ಭವಿಷ್ಯತ್ತೂ ಅಲ್ಲದೆ ಈಗ ಇರುವದೂ ಅಲ್ಲವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವಭಾವವೇ ಇಲ್ಲ' (ಮಾ. ವೃ. ಪು. ೧೨)[1] ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೂರು ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯು ಕಾಣಬರದೆಇರುವದರಿಂದ ಚಿತ್ತವೂ ಹುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಚಿತ್ತವು ತನಗೆತಾನೇ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ದೋಷವು ನಮಗೆ ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ– ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಹೇಳಬಹುದು, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತಾನೇ ತನ್ನನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕರ್ಮತ್ವವನ್ನೂ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲ. 'ಆರ್ಯರತ್ನಚೂಡಪರಿಪೃಚ್ಛಾ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ; ವಿಷಯವಿದ್ದರಲ್ಲವೆ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ವಿಷಯವು ಬೇರೆ, ಚಿತ್ತವು ಬೇರೆ– ಎಂದು ಹೇಳುವಿರೊ, ಅಥವಾ ಅದೇ ವಿಷಯ, ಅದೇ ಚಿತ್ತ ಎನ್ನುವಿರೊ ? ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ವಿಷಯವು ಬೇರೆ, ಚಿತ್ತವು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಆಗ ಚಿತ್ತವು ಎರಡು ಎಂದಂತೆ ಆಗುವದು. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೇ ಚಿತ್ತವು ಎನ್ನುವ

---

1. 'ಮಾಧ್ಯಮಿಕಸೂತ್ರವೃತ್ತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿಯು ಬರೆದಿರುವದರ ಅನುವಾದವಿದು : 'ಮಾಂಡೂಕ್ಯರಹಸ್ಯವಿವೃತ್ತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಮೂಲವನ್ನೂ ಪಾಠಾಂತರವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿದೆ,

ದಾದರೆ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಚಿತ್ತದಿಂದ ಕಾಣುವಡು ಹೇಗೆ ? ಚಿತ್ತವನ್ನು ಚಿತ್ತವೇ ಕಾಣುವದೆಂಬುದು ಆಗುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ, ಅದೇ ಕತ್ತಿಯು ಅಲುಗಿನಿಂದ ಅದೇ ಕತ್ತಿಯು ಅಲುಗನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಆಗಲಾರದೋ ಅದೇ ಬೆರಳತುದಿಯಿಂದ ಅದೇ ಬೆರಳತುದಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರ ದೋ, ಇದರಂತೆಯೇ ಅದೇ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವದಕ್ಕೂ ಆಗ ಲಾರದು' (ಮಾ. ವೃ. ಪು. ೧೬).

ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವರು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವಿದು : ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕಭಾವವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗವ ರೂಪವನ್ನು ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದರಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತಾದೆ. ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾಶವು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅದನ್ನೇ 'ದೀಪವು ತನ್ನನ್ನುತಾನು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಅಷ್ಟೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಪ್ರಕಾಶ್ಯವಲ್ಲದಿರುವದೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ. ದೀಪವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೆಳಗು ತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕಾಶತ್ವವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರದೀಪದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯವು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ: ದೀಪದ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಅದು ದೀಪಪ್ರಕಾಶ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ದೀಪಾದಿಗಳು ಹೀಗಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ತಮ್ಮನ್ನುತಾವೇ ಬೆಳಗುವವು ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯವು ಗ್ರಾಹಕವು ಎನ್ನಲಾಗದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು. (ಪ್ರ ವಾ. ಭಾ. ಪು. ೪೨೬).

ಈ ನವೀನವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಮತಕ್ಕೂ 'ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಕಾರಿಕಾಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಚಿತ್ತವೂ ಸಾಕ್ಷಿಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸುಷುಪ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಚಿತ್ತವೂ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣಿಸಿ ದ್ದಿಲ್ಲ. 'ಆಲಂಬನವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದನ್ನೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ನೀವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವಿರಿ ; ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ" ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಲಂಬನವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನ ಸಂತಾನವು ; ಅದು ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರು ತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ತಸ್ವಭಾವವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವದು ಹೇಗೆಂಬು

ದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ತದ ಸ್ವಭಾವವು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. 'ನಿದ್ರಿಸಿದ ನಾನೇ ಎಚ್ಚತ್ತಿರುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬ ಪರಾಮರ್ಶವನ್ನು ಈ ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊಂದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರ ಮತವು ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕಿಗಳ ಹೆಜ್ಜೆಯ ಗುರುತನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಾಹಸವೇ ಸರಿ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪ್ರಾಚೀನವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಈಗಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನೂ ಖಂಡಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ, ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವೂ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬರ್ಥದ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಧರೂಪದ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ತ್ರವೇ ಅವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಚಿತ್ತವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲರಿಯದೆಂಬುದು ಸರ್ವಾನುಭವದ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ತದ ವಿಶೇಷಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಯಾವ ವಾದಿಗಳೂ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಆ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರರು; ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಾದರೆ ಚಿತ್ತಸ್ವಭಾವದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೇ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಶೂನ್ಯವಾದಿಪಕ್ಷವು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧ

ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಅರಿವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಸಾಹಸಿಕರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಕಾಶವನ್ನೂ ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲವರು ಅವರು–ಎನ್ನಬಹುದು. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಅದರ ಅಭಾವವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನು ಆಕಾಶದಂತೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ, ಎಂದಿಗೂ ಲೋಪವಿಲ್ಲದ, ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಶೂನ್ಯಸ್ವರೂಪನೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಹೊರಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಆಕಾಶವನ್ನು ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಅಶಕ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವಾತನನ್ನು ನೀನು ಕಾಣಲಾರೆ' (ಬೃ.೩–೪–೨), 'ನೋಡುವಾತನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ನಾಶವಾಗುವದೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ' (ಬೃ.೪–೩–೨೭) –ಎಂಬ ಅನುಭವಾನುಸಾರಿಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು.

ಮಾಧ್ಯಮಿಕರು ಮಹಾವೈನಾಶಿಕರು ಎಂಬುದು ಬರಿಯ ದೂಷಣೆಯಲ್ಲ

(ಶಂಕೆ) :–ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದೂ ತಮ್ಮ ದರ್ಶನವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದೂ

ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವರೆಂಬುದು ಅವರು ಒಪ್ಪದೆ ಇರುವದನ್ನು ಅವರ ತಲೆಯಮೇಲೆ ಹಾಕುವ ಬರಿಯ ಜೊಳ್ಳುದೂಷಣೆಯಲ್ಲವೆ? ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತೆಯೇ ಅವರು ನಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿರುವರಲ್ಲ! ನಾಗಾರ್ಜುನನು (ಮಾ. ಕಾ. ೫–೮) 'ಯಾವ ಅಲ್ಪಮತಿಗಳಾದವರು ಅಸ್ತಿತ್ವದಂತೆ ನಾಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವರೋ ಅವರು ದ್ರಷ್ಟವ್ಯವೇ ಅಲ್ಲದ ಶಿವತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಅರಿಯರು' ಎಂದಲ್ಲವೆ, ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ? ವ್ಯಾಖ್ಯಾತೃವಾದ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿಯೂ 'ಮಂದ ಮತಿಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ನಾಸ್ತಿತ್ವ-ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಭಿನಿವೇಶವುಳ್ಳವರು ದ್ರಷ್ಟವ್ಯೋಪಶಮವೂ ಮಂಗಲಕರವೂ ಆಗಿರುವ, ಯಾವ ಕಲ್ಪನಾಜಾಲವೂ ಇಲ್ಲದ, ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳ ನಿವೃತ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವ, ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲದ, ಸಾವಿಲ್ಲದ, ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚವಾದ, ಶೂನ್ಯತಾರೂಪವಾದ, ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಅವರು ಕಾಣರು' (ಮಾ. ಕಾ. ವೃ. ಪು. ೪೦) ಎಂದು ಮೂಲವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳುಸುಳ್ಳಾಗಿಯೇ ಅವರಮೇಲೆ ಸಲ್ಲದ ತಪ್ಪುಹೊರಿಸುತ್ತಿರುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ಇದು ಇಲ್ಲದಸಲ್ಲದ ಆರೋಪವಲ್ಲ ; ಆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದ್ದರ ಅನುವಾದವೇ ಇದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಹೀಗೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ : 'ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಕಣ್ಣುಪರೆಯಿಲ್ಲದೆ ಆರ್ಯರಿಗೆ ಕಾಣದೆ ಇರುವದೆಂದೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಇವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವು' ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಅಕೃತ್ರಿಮಃ ಸ್ವಭಾವೋ ಹಿ ನಿರಪೇಕ್ಷಃ ಪರತ್ರ ಚ' (ಮಾ. ಕಾ. ೧೫–೨) ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದ್ದೇ ಅಕೃತ್ರಿಮವಾದ ಸ್ವಭಾವವು– ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಭಾವಗಳು ಹುಟ್ಟದಿರುವವೆಂಬ ಈ ಸ್ವಭಾವವು ಯಾವದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅಭಾವಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಅಸ್ವಭಾವವು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾವಗಳಿಗೆ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲ–ಎಂದರಿಯಬೇಕು' (ಮಾ.ವೃ.ಪು. ೯೫). ಹೀಗೆ ಯಾವ ಭಾವಗಳಿಗೂ ಸ್ವಭಾವವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಿರುವ ಆ ವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಆತ್ಮಕ್ಕೂ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅವರು 'ಭಾವಾಭಾವಗಳು ಇದ್ದೇಇವೆಯಲ್ಲ! ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವಾತನು ಇದ್ದಾನಲ್ಲವೆ ?' ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು 'ಭಾವವಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ಏತರ ಅಭಾವವಿದು ಎನ್ನಬೇಕು ? ಭಾವಾಭಾವಗಳಿಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿರುವ ಅರಿಯುವಾತನು ಭಾವಾಭಾವಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿಯುವನು ?' (ಮಾ.ಕಾ.ವೃ. ೫–೬, ಪು. ೪೦) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವದೊಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ನಾನೂ ಇಲ್ಲ–ಎನ್ನುವದರಿಂದ ಅವರು ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದೂ ತಮ್ಮ

ದರ್ಶನವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ–ಎನ್ನುವದಂತೂ ಇಲ್ಲದಸಲ್ಲದ ಆರೋಪ ವಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. 'ಸ್ವಭಾವಂ ಪರಭಾವಂ ಚ ಭಾವಂ ಚಾಭಾವಮೇವ ಚ| ಪಶ್ಯನ್ತಿ ನ ಪಶ್ಯನ್ತಿ ತತ್ತ್ವಂ ಹಿ ಬುದ್ಧಶಾಸನೇ ||' (ಮಾ. ಕಾ. ವೃ. ೧೫–೬, ಪು. ೯೬)ಸ್ವಭಾವವನ್ನೂ ಪರಭಾವವನ್ನೂ ಭಾವವನ್ನೂ ಅಭಾವವನ್ನೂ ಯಾರು ಕಾಣುತ್ತಿರುವರೆನ್ನುವರೋ ಅವರು ಬುದ್ಧೋಪದೇಶದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಕಾಣದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ– ಎಂದು ತಪ್ಪುವರೆನ್ನು ಕೂಡ ಆಗಮಜ್ಞರಲ್ಲವೆಂದು ನಿಂದಿಸುತ್ತಾ 'ನ ಶೂನ್ಯಂ ನಾಪಿ ವಾಽಶೂನ್ಯಂ ತಸ್ಮಾತ್ ಸರ್ವಂ ವಿಧೀಯತೇ' (ಮಾ ಕಾ.ವೃ.೧೬೦)ಎನ್ನುವವರೂ 'ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅಶೂನ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕು, ಅಶೂನ್ಯವೆಂದಾದರೂ ಆಗಬಹುದು ; ಎರಡೂ ಹೌದು, ಎರಡೂ ಅಲ್ಲ– ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುತ್ತದೆ–(ಮಾ.ಕಾ. ೨೨–೧೧, ವೃ.ಪು. ೯೫–೧೬೯) ಎಂದು ಶೂನ್ಯದರ್ಶನವು ಕೂಡ ಶೂನ್ಯವೇ ಎನ್ನುವವರೂ 'ಆಕಾಶ, ಮೊಲದ ಕೋಡು, ಬಂಜೆಯ ಮಗ–ಇವುಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತೋರುತ್ತಿರುವವು; ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಗಳನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ (ಮಾ.ಕಾ.ವೃಪು. ೧೯೬) ಎಂದು ಭಾವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅತಿತುಚ್ಛವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವವರೂ ಆಗಿರುವ ಆ ವಾದಿಗಳನ್ನು 'ಸರ್ವಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು' ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವದು ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತಪ್ಪು ಯಾವದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ– ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು

ಶೂನ್ಯವೆಂದರೆ ಸರ್ವವಿಕಲ್ಪಾಸ್ಪದವಾದ ತತ್ತ್ವ– ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಧಾರವಲ್ಲ

ಈಚೆಗೆ ಕೆಲವರು[1] ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದೇನೆಂದರೆ: ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿವಿಷಯಾತೀತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೇ 'ಶೂನ್ಯ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಸರ್ವಾಭಾವವನ್ನಾಗಲಿ ತುಚ್ಛವನ್ನಾಗಲಿ ಶೂನ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಚನವಿದು: 'ಬುದ್ಧೇರಗೋಚರಸ್ತತ್ತ್ವಂಬುದ್ಧಿಃ ಸಂವೃತಿರುಚ್ಯತೇ' (ಬೋ.ಚ ೯–೨) ಬುದ್ಧಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ್ದೇ ತತ್ತ್ವವು, ಬುದ್ಧಿಯೇ ಸಂವೃತಿ ಎನಿಸುವದು–ಎಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥದ ಅರ್ಥ. ಈ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆ' ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಅದು ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದ ಕ್ರಮದಿಂದ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಿರುವವು

1. 'Central Philosophy of Buddhism' ಎಂಬ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ.

ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ ಬಳಿಕವೇ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಮಾತ್ರವೆಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗು ವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿರುವದು ಸಲ್ಲದ ತಪ್ಪೇ ಸರಿ. ಹಾಗಾದರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ ಎಂಬುದೇ ತತ್ತ್ವ ಎಂದಂತಾಗಿ ಶೂನ್ಯವಾದ ವೆಂಬುದೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯೆಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುವದಲ್ಲ !– ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ' ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶನೆ ಮಾಡುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಅಹನ್ನು ವಿಮೃಶ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಗಳೊಳಗೆ ಹೇಗೆ ಅಡಕಮಾಡಲಾದೀತು? ಅದು ವಿಮರ್ಶಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ– ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಈ ಹೊಸ ವಿಮರ್ಶಕರು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಯಾವದೆಂದರೆ : 'ಶೂನ್ಯತಾ ಸರ್ವದೃಷ್ಟೀನಾಂ ಪ್ರೋಕ್ತಾ ನಿಃಸರಣಂ ಜಿನೈಃ। ಯೇಷಾಂ ತು ಶೂನ್ಯತಾ ದೃಷ್ಟಿಸ್ತಾನಸಾಧ್ಯಾನ್ ಬಭಾಷಿರೇ ॥' (ಮಾ.ಕಾ ೧೩-೮, ಪು. ೮೮) ಶೂನ್ಯತೆಯು ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಶೂನ್ಯತೆಯೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯೆನಿಸಿರುವದೋ ಅವರು ಅಸಾಧ್ಯರು ಎಂಬುದು ಈ ನಾಗಾರ್ಜುನಕಾರಿಕೆಗೆ ಅರ್ಥ. ಇನ್ನು 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರ ಮಿತಾ' ಎಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೇನೆಂದರೆ : 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರ ಮಿತಾ ಜ್ಞಾನಮದ್ವಯಂ ಸಾ ತಥಾಗತಃ' (ಅ.ಸ ಪು. ೨೮) ಎಂಬ ದಿಙ್ನಾಗ ವಚನವು; ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾ, ತಥಾಗತ– ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ– ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತ. "ನ ಖಲು ಪುನರಿಮಂ ಭಿಕ್ಷವಃ ಸತ್ಕಾಯಂ ಕಾಯಂ ಮನ್ಯಧ್ವಮ್ । ಧರ್ಮಕಾಯಪರಿನಿಷ್ಪತ್ತಿತೋ ಮಾಂ ಭಿಕ್ಷವೋ ದ್ರಕ್ಷ್ಯ ನ್ತ್ಯೇಷ ಚ ತಥಾಗತಕಾಯೋ ಭೂತಕೋಟಿಪ್ರಭಾವಿತೋ ಯದುತ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ" (ಅ.ಸ.ವೃ.ಪು. ೯೪) ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆ ಯನ್ನು 'ಭೂತಕೋಟಿ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವ ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ– ಎಂಬುದು ಈ ನವೀನವಿಮರ್ಶಕರ ಮತ. ಇದನ್ನು 'ಬುದ್ಧಮಾತೃ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯು ಪರಮಾರ್ಥ ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಗಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇವರ ಕಲ್ಪನೆ.

ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ : ಈ ವಿಮರ್ಶಕರ ಊಹೆ ಯು ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ನಾಗಾರ್ಜುನಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯು 'ಸರ್ವಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮಶೂನ್ಯ'ವೆಂದು ವರ್ಣಿ ಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. (೧) ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯು ಸರ್ವವಿಕಲ್ಪ ಗಳಿಗೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೇ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಹಾಗೆಂದು ಒತ್ತಿ ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ ?– ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವು ದೊರಕು

ವಂತಿಲ್ಲ. (೨) 'ಶೂನ್ಯತಾ ಸರ್ವದೃಷ್ಟೀನಾಂ' ಎಂಬ ನಾಗಾರ್ಜುನಕಾರಿಕೆಗೆ ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥವೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶೂನ್ಯವೂ ಭಾವ ವೆಂದೇ ಯಾರಾದರೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾರೆಂದು ಆ ತಪ್ಪುಭಾವನೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿ ಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿಯೂ ಹಾಗೆಂದೇ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಯಾರಿಗೆ ಶೂನ್ಯತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವ ವೆಂಬ ಅಭಿನಿವೇಶವಿರುವದೋ ಅವರ ಆ ಭಾವಾಭಿನಿವೇಶವನ್ನು ಏತರಿಂದ ಅಲ್ಲ ಗಳೆಯಬೇಕು? ಮಹೌಷಧಿಗೂ ದೋಷವನ್ನು ಅಂಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವರನ್ನು ಪರಮ ಚಿಕಿತ್ಸಕರಾದ ಮಹಾವೈದ್ಯರಾದ ತಥಾಗತರು ನಿರಾಕರಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ' (ಮಾ. ವೃ ಪು. ೮೮)– ಎಂಬುದು ಅವನ ವಚನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಮಾಣವು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಅಲ್ಲ. (೩) 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ ಜ್ಞಾನಮದ್ವಯಂ ಸಾ ತಥಾಗತಃ' ಎಂಬ ವಚನವಾದರೊ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವು ಯಾವದು, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಯಾವದು ?– ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟದೆ– ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯಶೇಷದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸಾಧ್ಯಾ ತಾದರ್ಥ್ಯಯೋಗೇನ ತಾಚ್ಛಬ್ದ್ಯಂ ಗ್ರನ್ಥಮಾರ್ಗಯೋಃ' ಎಂಬುದು ಉತ್ತ ರಾರ್ಧ. ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನವೂ ತಥಾಗತತ್ವವೂ ಸಾಧ್ಯವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪಾರಮಿತಾಶಬ್ದವು ಇವೆರಡನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವದು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ; ಗ್ರಂಥ, ಮಾರ್ಗ– ಇವೆರಡನ್ನೂ ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ತಾದರ್ಥ್ಯ ದಿಂದ– ಸಾಧ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದ– ಅವೆರಡನ್ನೂ ಹಾಗೆಂದು ಕರೆದಿದೆ. 'ನೇಗಿಲು ಜೀವನವು' ಎಂದರೆ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾಶಬ್ದವು ಗ್ರಂಥವನ್ನೂ ಮಾರ್ಗವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವದು ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ– ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೇ 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಕಾಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅಭಿಸಮಯಾಲಂಕಾರ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ ಜ್ಞಾನಮದ್ವಯಂ ಸಾ ತಥಾಗತಃ" ಎಂಬ ವಚನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ 'ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ' ಎಂದರೆ ತಥಾಗತ ಎಂದರ್ಥ– (ಅ. ಸ. ಪು. ೧೫೩) ಎಂದು ಬರೆದಿದೆ. ಅಭಿಸಮಯಾಲಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಹರಿ ಭದ್ರನು ಈ ವಚನವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿಕೊಂಡು "ಪ್ರಜ್ಞಯಾ ಭಗವಾನ್ ಮಾಯೋಪಮಂ ಜ್ಞಾನಮದ್ವಯಮಾ" (ಅ.ಸ.ಪು. ೨೮)ಎಂದು ಅದ್ವಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ಮಾಯೋಪಮ'ವೆಂದು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅಂಥ ಜ್ಞಾನವು 'ಪರಮಾರ್ಥ'ವೆಂದು ಹೇಗೆತಾನೆ ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕಾದೀತು ? ಹರಿಭದ್ರನೇ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ: 'ರೂಪಾದಿಗಳು

ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲದವು- ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ?' ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿ 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ ಎಂಬುದು ಸ್ವಭಾವಶೂನ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಿಕ್ಕವುಗಳಿಗೂ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು'- ಎಂದು ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪಾರಮಿತಾ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯರೂಪವೂ ಇಲ್ಲದ್ದು, ವಿಶೇಷರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣ ವೂ ಇಲ್ಲದ್ದು ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ" (ಅ. ಸ. ಪು. ೫೯). (೪) ಇದರಿಂದ "ಏಷ ಚ ತಥಾಗತಕಾಯೋ ಭೂತಕೋಟಿಪ್ರಭಾವಿತೋ ಯದುತ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರ ಮಿತಾ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು. ಏಕೆಂ ದರೆ ಧರ್ಮಕಾಯವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅಭಿಸಮಯಾಲಂಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ ಜ್ಞಾನಮದ್ವಯಂ ಸಾ ತಥಾಗತಃ'- ಎಂಬ ನ್ಯಾಯ ದಿಂದ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಧರ್ಮಕಾಯವಾದ ತಥಾಗತನೇ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾ ಶಬ್ದವಾಚ್ಯನು; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಮಾತೃವಿನ ಪೂಜೆಯಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞ ಜ್ಞಾನವಾದ ಧರ್ಮಕಾಯವನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದಂತಾಗುವದರಿಂದ ಬಹಳ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುಣ್ಯವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ" (ಅ. ಸ. ಪು. ೧೮೧). (೫) ಬುದ್ಧಮಾತೃ ಎಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯನ್ನು ಕರೆದಿರುವದೂ ? ಎಂದರೆ ಅದು ಬುದ್ಧನಿಗೂ ಉಪಾ ದಾನಕಾರಣವಾದ ಪರಮಾರ್ಥ- ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದರೆ ಬುದ್ಧತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬಿಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಹಾಗೆಂದು ಕರೆದಿದೆಯೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ "ಬೋಧಿಸತ್ತ್ವಾವಸ್ಥೆ ಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃವಿನ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಬುದ್ಧತ್ವವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಉಂಟಾಗುವದು. ಬುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪಾರಮಿತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರ ಮಿತೆಯು ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ-ಎಂಬೀ ರೀತಿಯಿಂದ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಹೇತುಫಲ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆಯಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸಿದರೆ ಸರ್ವಜ್ಞ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸಿದಂತೆಯೇ" (ಅ. ಸ. ಪು. ೨೯೮) ಎಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರ ಮಿತೆಯನ್ನು ಬುದ್ಧತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲದೆ, ಬುದ್ಧತ್ವದ ಫಲವನ್ನೂ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ನಾವು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಪಕ್ಷವೇ ಸರಿ ಯಾದದ್ದು ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. (೬) ಇನ್ನು ತಥಾಗತನಾದರೂ ಪರ ಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಮತ್ತೊಂದು ಭಾವ ವನ್ನು ಹೇತುವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾವನು ಉಂಟಾಗಿರುವನೋ ಅವನು ಆತ್ಮ ನೆಂದು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ; ಯಾವನು ಆತ್ಮನೇ ಅಲ್ಲವೋ ಆ ತಥಾಗತನು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾನು ?' (ಮಾ ಕಾ. ವೃ. ೨೨-೩, ಪು. ೧೩೪) 'ತಥಾಗತನಿಗೆ ಸ್ವಭಾವ

ವಿಲ್ಲ, ಈ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಸ್ವಭಾವವಿಲ್ಲ' (ಮಾ. ಕಾ. ವೃ ೨೨-೧೬, ಪು. ೧೬೨)-ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಥಾಗತನೂ ನಿಃಸ್ವಭಾವನೆಂದು ಮಾಧ್ಯಮಿಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ. (೭) 'ಭೂತಕೋಟಿ' ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆದಿದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯು ಪರಮಾರ್ಥವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಬಂದಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೂ ಹರಿಭದ್ರನು ಹೇಳಿಯೇ ಇರುತ್ತಾನೆ: 'ಭೂತಕೋಟಿಯೆಂಬುದು ಧರ್ಮಧಾತುವು; ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದರಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಗೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.' ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬೌದ್ಧರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸರ್ವವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ವಾದವು ನಿರಾಧಾರವಾದದ್ದು ಎಂದಾಯಿತು.

ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆ

ಇದೆಲ್ಲ ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯನ್ನು ವಿಕಲ್ಪಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಆಗ ಅವರು ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ದೋಷವು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ 'ಸ ಏಷೋಽಣಿಮೈತದಾತ್ಮ್ಯಮಿದಂ ಸರ್ವಮ್' (ಛಾಂ. ೬-೮-೭) ಈ ಪರಮಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ತತ್ತ್ವವಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದೇ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ತಿರುಳು -ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ವೇದಾಂತಾಭಿಮತವಾದ ಸರ್ವಾತ್ಮವಾದವನ್ನೇ ಅವರು ಒಪ್ಪಿದಂತೆಯೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಈ ಅದ್ವಯ ಪರಮಾರ್ಥವು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವ 'ಅದ್ವೈತಪರಮಾರ್ಥ'ಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಎನ್ನುವದಾದರೆ, ಆಗಲೂ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೇ ಆದೀತು. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೇ ಅಲ್ಲವೆ, 'ಪ್ರಜ್ಞೆ?' ಅದು ವಿನಿಶ್ಚೇಯವಾಗಿರುವ ಪರಸ್ಪರಾಪೇಕ್ಷವಾದ ಧರ್ಮಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಇದೆ ಎಂಬುದೇ ಹೊಂದಲಾರದು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ವಿಜ್ಞೇಯವಾದ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ ಬದುಕಿರಲಾರದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಹೇಳಬೇಕು. 'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಗಳ ಧರ್ಮತ್ವವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ದೋಷವು ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ತಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ-ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯೂ ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು 'ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕತಾರೂಪವಾದ ಮಲವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ, ವಿಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯನಿರ್ಮಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಲೂ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯನ್ನು ಶೂನ್ಯಭಾವನೆಯಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು- ಎಂಬುದೂ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾಗಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಯೋಗಾಚಾರವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ಒಂದಾನೊಂದು ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಒಪ್ಪಾಗದ ವೈಯುಕ್ತಿಕಾನುಭವವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದೆಂಬ ದೋಷವು ಈ ಇಬ್ಬರು ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮಗಳ ವಿನಿಶ್ಚಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯು ಹೇಗೆ ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ವಾದಿಯ ಮತದಂತೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳ ಸ್ವಭಾವನಿಶ್ಚಯರೂಪವಾದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯ ಸಿದ್ಧಿಯೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯು ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಗಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ 'ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆ'ಯ ಸಿಂಹಾಸನದಲ್ಲಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೂ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತದೆ.

ಇದೂ ಹಾಗಿರಲಿ. ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ವಭಾವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯುಕ್ತಿಮಾತ್ರದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದಮೇಲಲ್ಲವೆ, ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಪರಿಶೇಷನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು ? ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವದ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತಾಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಡುವದು ?- ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೂ ನಿರೀಕ್ಷಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಆ ಅನುಭವವಾದರೂ ಸತ್ಯವೊ, ಮಿಥ್ಯೆಯೊ ?' ಎಂದು ಸಂಶಯಪಡುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುವದರಿಂದ ಈ ಪ್ರತಿವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ-ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಬೆಂಬಲವಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಸದ್ಯುಕ್ತಿ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು ; ಹಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಯುಕ್ತ್ಯಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕಿದರೆ, ಅದನ್ನೂ ಸದ್ಯುಕ್ತಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಬಂದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ- ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಈ ದರ್ಶನವನ್ನು ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಶೂನ್ಯವಾದವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ

ಈ ಶೂನ್ಯವಾದವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ

ಇದನ್ನು ಶ್ರೇಯಸ್ಕಾಮರಾದವರು ಒಪ್ಪಬಾರದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದಿದ್ದಾಗ ಇನ್ನೊಂದಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಹುಸಿ ತೋರಿಕೆಯೇ ಎಂದು ಸರ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಎಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವನೆಂದೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇಂಥ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ, ಆತ್ಮನೂ ಶೂನ್ಯವೇ ಎಂದು ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಹಠದಿಂದ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವನು ಆತ್ಮನಿಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಾನೋ ಅವನೇ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವನಾದರೂ ಹೀಗನ್ನಬಹುದು: 'ಸ್ವಪ್ನವೆಂದರೆ ಆಯಾ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯಬರುವ ಅನುಭವ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಆತ್ಮನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವಸಿದ್ಧನೆಂಬುದು ಹೇಗೆತಾನೆ ಸರಿಯಾದೀತು ?' ಈ ಆಕ್ಷೇಪವು ಸರಿಯಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನಾನುಭವವು ಇದೆಯೆಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಭಾವಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಆಗಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ನಾವೇನೂ ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನು- ಎಂದು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಶೂನ್ಯವಾದವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಎಚ್ಚರವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆ, ಕನಸೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಆಯಾ ಪುರುಷನಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣಾವಸ್ಥೆ- ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗೇ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಇನ್ನು ಮುಂದೆಯೂ ಇದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶೂನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವೆಂದೇ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು.

ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯ ತತ್ತ್ವ

ಇಲ್ಲಿ ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕ ವಿಷಯವೊಂದಿದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾಪಾರಮಿತೆಯು ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳ ನೈಃಸ್ವಾಭಾವ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಬಹಳ ಸಂರಂಭದಿಂದ ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರಲ್ಲ, ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ

ಸತ್ಯಾಂಶವು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುವ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂಬುದು ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನ ಆಭಾಸದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ತೋರುವದು ಯಾವಾತನ ಆಭಾಸವೋ ಆ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನು ಕೂಟಸ್ಥನೂ ಅವ್ಯಭಿಚರಿತವೂ ಆಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಸಂನಿಧಿಯಿಂದಲೇ ಅಂತಃಕರಣವು ಚಿದ್ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿ ಚಿದಾಭಾಸವಾಗಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನಾನುತ್ತಾ ಪ್ರಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವದು. 'ಯದೇತದ್ಧೃದಯಂ ಮನಶ್ಚೈತತ್ । ಸಂಜ್ಞಾನಮಾಜ್ಞಾನಂ ವಿಜ್ಞಾನಂ ಪ್ರಜ್ಞಾನಂ ಮೇಧಾದೃಷ್ಟಿರ್ಧೃತಿರ್ಮತಿರ್ಮನೀಷಾ ಜೂತಿಃ ಸ್ಮೃತಿಃ ಸಂಕಲ್ಪಃ ಕ್ರತುರಸುಃ ಕಾಮೋ ವಶ ಇತಿ. ಸರ್ವಾಣ್ಯೇವೈತಾನಿ ಪ್ರಜ್ಞಾನಸ್ಯ ನಾಮಧೇಯಾನಿ ಭವಂತಿ ॥' (ಐ. ೩-೨)-ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಜ್ಞಾನ, ಆಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಜ್ಞಾನ-ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ಹೆಸರುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜನರು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಿನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತಿರುವದೆಂದು ಭ್ರಾಂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಚಿತ್ತ, ಬುದ್ಧಿ, ವಿಜ್ಞಾನ- ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಯಾ ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಅದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯೋಗಿಗಳು ಒಪ್ಪಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಅದು ಭಾವನೆಯಿಂದ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ತೀರ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ಅತ್ಯಂತನಿರ್ಮಲವೂ ಭಾಸ್ವರವೂ ಆಗಿ ಆಯಾ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವಿಶುದ್ಧಸತ್ತ್ವರನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞರೆಂದೂ ಸಿದ್ಧರೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವದೇ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತಸಮೀಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಅಸಂಗನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಯಾಥಾತ್ಮ್ಯವನ್ನೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುವದು ; ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಆಗಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಆಚಾರ್ಯನ ಉಪದೇಶದಿಂದಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರವುಮಾತ್ರ ಆಗಬೇಕು. ಇನ್ನು ಈ ಆಭಾಸಸ್ವರೂಪವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ, ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ, ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದೇ ಸರ್ವಜಗತ್ತಿಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿರುವದು.

'ಸರ್ವಂ ತತ್ಪ್ರಜ್ಞಾನೇತ್ರಂ ಪ್ರಜ್ಞಾನೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತಂ ಪ್ರಜ್ಞಾನೇತ್ರೋ ಲೋಕಃ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾ ಪ್ರಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಐ.೩-೩) 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂಬ ನೇತ್ರವುಳ್ಳದ್ದು. ಪ್ರಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿರುತ್ತದೆ, ಜನವು ಪ್ರಜ್ಞಾನೇತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಪ್ರಜ್ಞಾನವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂಬರ್ಥದ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ. ಯಾವದೊಂದು ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ ನಿರಂಜನವಾದ, ನಿರ್ಮಲವಾದ, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದ ಶಿವವೂ ಶಾಂತವೂ ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿರುವ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ; ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿ ರುವದರಿಂದ ಯಾರಿಂದಲೂ ಹೇಗೂ ಬಿಡುವತಕ್ಕಾಗುವದಲ್ಲ, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದಕ್ಕೂ ಆಗುವದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕರ್ಮವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಲಿ, ಶೂನ್ಯವಾಗಿಯೇ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಆಗಲಿ ಆಕಾಶ ವನ್ನು ಮುಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಹಿಡಿಯುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ವಿಸ್ತರವಾಗಿ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಚಿತ್ತಚಿತ್ತದೃಶ್ಯಗಳ ಪ್ರತೀತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಇಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯವೇನೆಂದರೆ : ಸುಷುಪ್ತಿ, ಸಮಾಧಿ- ಮುತಾದ ಅದರ್ಶನ ವೃತ್ತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ಒಳಗೆ-ಎಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲದ, ವಿಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞೇಯ-ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನೇ ಆಗಿರುವ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನೇ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವನೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಷಯ. ಈ ಜಾತಿಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಯರೂಪವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪ ವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರು ತ್ತದೆ; 'ಸ ಯಥಾ ಸೋಮ್ಯ ವಯಾಂಸಿ ವಾಸೋವೃಕ್ಷಂ ಸಂಪ್ರತಿಷ್ಠಂತೆ ಏವಂ ಹ ವೈ ತತ್ಸರ್ವಂ ಪರ ಆತ್ಮನಿ ಸಂಪ್ರತಿಷ್ಠತೇ....' (ಪ್ರ. ೪-೭)-ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿರುವ ಈ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ : ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, 'ಹಕ್ಕಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾಯಂಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಾಸಸ್ಥಾನವಾದ ಮರಕ್ಕೆ ಹಿಂತೆರಳುವವೋ ಹಾಗೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಗೆ ಹಿಂತೆರಳಿ ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದು. ಪೃಥಿವಿ, ಪೃಥಿವೀತನ್ಮಾತ್ರೆ, ಅಪ್ಪು ಅಪ್ಪಿನ ತನ್ಮಾತ್ರೆ, ತೇಜಸ್ಸು ತೇಜಸ್ಸಿನ ತನ್ಮಾತ್ರೆ, ವಾಯು ವಾಯುವಿನ ತನ್ಮಾತ್ರೆ, ಆಕಾಶ ಆಕಾಶದ ತನ್ಮಾತ್ರೆ, ಚಕ್ಷುರಿಂದ್ರಿಯ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯವಿಷಯ, ಶ್ರೋತ್ರ-ಶ್ರೋತವ್ಯ, ಘ್ರಾಣ-ಘ್ರಾತವ್ಯ, ರಸನೇಂದ್ರಿಯ ಸವಿಯುವ ವಿಷಯ, ತ್ವಕ್ಕು-ಮುಟ್ಟುವ ವಿಷಯ, ವಾಕ್ಕು-ವಕ್ತವ್ಯವಿಷಯ, ಹಸ್ತಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯ,

ಉಪಸ್ಥ ಆನಂದಪಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯ, ಪಾಯು ವಿಸರ್ಜನೀಯವಿಷಯ, ಪಾದಗಳು–ಗಂತವ್ಯ, ಮನಸ್ಸು ಮಂತವ್ಯ, ಬುದ್ಧಿ–ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಿಷಯ, ಅಹಂಕಾರ–ಅಹಂಕರ್ತವ್ಯ, ಚಿತ್ತ–ಅನುಸಂಧಾನದ ವಿಷಯ, ತೇಜಸ್ಸು–ಬೆಳಗಿ ತೋರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ, ಪ್ರಾಣ–ಧಾರಣೆಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯ–ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತವೆ. ನೋಡುವ, ಮುಟ್ಟುವ, ಕೇಳುವ, ಮೂಸುವ, ಸವಿಯುವ, ಯೋಚಿಸುವ, ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ, ಮಾಡುವ, ವಿಜ್ಞಾನಾತ್ಮನಾದ ಈ ಪುರುಷನಿದಾನಲ್ಲ, ಇವನೂ ಅಕ್ಷರವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಪರಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅದ್ವಯವೂ ಏಕವೂ ಶಿವವೂ ಶಾಂತವೂ ಆಗಿರುವ ಯಾವ ತತ್ತ್ವವು ಈ ಸುಷುಪ್ತ್ಯಾದ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರುವದೋ, ಅದೇ ಆತ್ಮನು. ಹೆಚ್ಚುವದೂ ಕುಂದುವದೂ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದ ಈ ಆತ್ಮನೇ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನೋಡುವವರಿಗೆ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವನು– ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಾಕೃತಾವ್ಯಾಕೃತಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಬೇರೊಂದು ಕಾರಣವು ಇದೆಯೆಂಬುದೂ ಸಂಭಾವಿತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ತೋರುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವು ತನ್ನ ತೋರಿಕೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯದಿಂದಲೇ ಬೆಳಗುತ್ತಾ ಅದನ್ನೊಂದನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಇರವನ್ನುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಕಾಣಬರುವದೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವಿತೀಯನೂ ಅಜಾವ್ಯಯಸ್ವಭಾವನೂ ಆಗಿರುವ ಈ ಆತ್ಮನೇ ತರ್ಕಸಲಸದಳವಾದ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಪ್ರಮಾತ್ರಾದಿಪ್ರಪಂಚರೂಪದಿಂದ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಚಿತ್ತರೂಪದಿಂದಲೂ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯದ ರೂಪದಿಂದಲೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವನೆಂಬುದು ಮಾಯಿಕವೇ ಎಂದಾಯಿತು. ಹೀಗೆಂದೇ 'ಏಷ ಯೋನಿಃ ಸರ್ವಸ್ಯ' (ಈತನೇ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣನು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಇದು ದೇವನ ಸ್ವಭಾವವು' (೧–೯), 'ಈ ದ್ವೈತವು ಮಾಯಾಮಾತ್ರವು' (೧–೧೭), 'ಆತ್ಮನೆಂಬ ದೇವನು ತನ್ನನ್ನೇ ತನ್ನ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವನು' (೨–೧೨), 'ಒಳಗೆ ಚಿತ್ತಕಾಲಗಳಾಗಿರುವವೂ ಕಲ್ಪಿತವೇ' (೨–೧೪), 'ಮೊದಲು ಜೀವನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' (೨–೧೬), 'ಇದು ಆ ದೇವನ ಮಾಯೆಯೇ' (೨–೧೯), 'ಎಲ್ಲವೂ ಆತ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾಗಿರುವವೇ' (೩–೧೦), 'ಇದು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ (೩–೧೯)– ಮುಂತಾದ ಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರವರೂ ಹಾಗೆಂದೇ ಉಪನಿಷದರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು

ಅರಿಯದೆ ಮಹಾವೈನಾಶಿಕರೂ, ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ, ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಗಳೂ ಆದ ಬೌದ್ಧರು ಆನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ಬಗೆಬಗೆಯಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಿಸುವ ಹುಟ್ಟು ಕುರುಡರಂತೆ ಈ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಾ ನಾ ಪ್ರ ಕಾ ರ ವಾ ಗಿ ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತ ಒಬ್ಬರೊಡನೊಬ್ಬರು ವಿವಾದವಾಡುತ್ತಾ ಈ ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನೇ ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತಿರುವರು-ಎಂಬಿಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧೧. ಸ್ವಭಾವವು ಬೇರ್ಪಡುವದು ಆಗಲಾರದು ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯ ಉಪಸಂಹಾರ

ಅಜಾತಂ ಜಾಯತೇ ಯಸ್ಮಾದಜಾತಿಃ ಪ್ರಕೃತಿಸ್ತತಃ |
ಪ್ರಕೃತೇರನ್ಯಥಾಭಾವೋ ನ ಕಥಂಚಿತ್ ಭವಿಷ್ಯತಿ ||೨೯||

ಗ್ಗ. ಹುಟ್ಟದೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವದಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜಾತಿಯು ಪ್ರಕೃತಿಯು. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಬೇರ್ಪಡುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಆಗಲಾರದು.

ಹುಟ್ಟದಿರುವದೆಂಬುದೇ ಚಿತ್ತದ ಸ್ವಭಾವ

ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧ, ಹೇತುಫಲಸಂಬಂಧ, ವಿಜ್ಞಾನಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಸಂಬಂಧ-ಇವುಗಳು ಯಾವವನ್ನೂ ಉಪಪಾದನೆಮಾಡುವದು ಆಗಲಾರದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜನ್ಮರಹಿತವೂ ಏಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು 'ಅಜಾತವಾದ ಧರ್ಮಕ್ಕೇ ಜಾತಿಯುಂಟೆಂದು ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು' (೪-೬) ಎಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ ? ಅವನ್ನು 'ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವು ಸರಿಯಲ್ಲ'-ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಆ ಯುಕ್ತಿಯ ಫಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಚಿತ್ತವೆಂದರೆ ಅಜಾತಬ್ರಹ್ಮವೇ ; ಇದನ್ನು ನಾವು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಆ ಅಜಾತಬ್ರಹ್ಮವೇ ಚಿತ್ತರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅಜಾತಿಯೇ, ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವದೇ ಅದರ ಪ್ರಕೃತಿ-ಎಂದಾಯಿತು. ಆ ಹುಟ್ಟದಿರುವ ಸ್ವಭಾವದ ತತ್ತ್ವವು ಚಿತ್ತರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಕೃತಿಗೇ ಅನ್ಯಥಾಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದರಿಂದ ಅದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರು ಮಾರ್ಪಡುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಲಾರದಷ್ಟೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿ ಹುಟ್ಟುವದು-

ಎಂಬುದು ಮಾಯಿಕವೇ ಎಂದು ಎಲ್ಲಾ ಜನ್ಮವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದೆಯೇ (೪-೬, ೭ ಇವುಗಳ ವಿವರಣದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ ; ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬೌದ್ಧಮತ ನಿರಾಕರಣಮಾಡುವ ನೆಪದಿಂದ ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನೇ ಉಪಸಂಹಾರ ಮಾಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ಜಾತಿವಾದವ-ವಸ್ತುಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೆಂಬ ವಾದದ-ನಿರಾಕರಣೆಯೊಂದೇ ಗುರಿಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

೧೨. ಪರಮಾರ್ಥಜಾತಿವಾದದಲ್ಲಿ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ

ಅನಾದೇರನ್ತವತ್ತ್ವಂ ಚ ಸಂಸಾರಸ್ಯ ನ ಸೇತ್ಸ್ಯತಿ ।
ಅನನ್ತತಾ ಚಾದಿಮತೋ ಮೋಕ್ಷಸ್ಯ ನ ಭವಿಷ್ಯತಿ ॥೩೦॥

೩೦. ಅನಾದಿಯಾದ ಸಂಸಾರವು ಅಂತವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಆದಿಯುಳ್ಳ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಂತವೆಂಬುದೂ ಆಗಲಾರದು.

ಜಾತಿವಾದದಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ದೋಷ

ಆತ್ಮನಿಗೆ ಆಗುವ ಸಂಸಾರಮೋಕ್ಷಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬ ವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನಾನುವದೆಂಬ ದೋಷವಿದೆ-ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ.

ಬಂಧಾವಸ್ಥೆಯೂ ಮೋಕ್ಷಾವಸ್ಥೆಯೂ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಎನ್ನುವದಾದರೆ; ಅವು ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಆಗುವವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು; ಏಕೆಂದರೆ ನಿಂತಿರುವದು ಓಡಾಡುವದು- ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆಗಲಾರವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧವಾದ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ಒಬ್ಬನೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದಾಗುತ್ತಲೊಂದು ಆಗುವವೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಿದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಷ್ಟೆ ? ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ (೧) ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳು ನಿರ್ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಆಗುವವು ಎಂದಂತೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಂಧವು ನಿರ್ನಿಮಿತ್ತವೆಂದಾದರೆ. ಅದು ತೊಲಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ ; ಮೋಕ್ಷವು ನಿರ್ನಿಮಿತ್ತವೆಂದಾದರೆ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದು.

ಆಗ ಬಂಧವು ಹೇಯ, ಮೋಕ್ಷವು ಉಪಾದೇಯ- ಎಂಬ ವಿಭಾಗವೇ ಸಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. (೨) ಇನ್ನು ಇವಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಮಿತ್ತವಿದೆ ಎನ್ನುವದಾದರೆ, ಅವು ತಾವುತಾವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಗಿ ಅವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ ಎಂದೇ ಆಗುವದು. ಹೀಗಲ್ಲದೆ (೩) ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮೋಕ್ಷವಾದರೊ ಆದಾರದಮೇಲೆ ಆಗುವದಾಗಿದ್ದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವು ಆಗಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ -ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಹಾಗೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆದಿಯಿಲ್ಲದ ಸಂಸಾರವು ನಿಂತುಹೋಗುವದು ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಯಾದದ್ದು ಅಂತವುಳ್ಳದ್ದಾಗಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಿಲ್ಲ. ಬೀಜಾಂಕುರಸಂತತಿಯು ಅನಾದಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅಂತವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದಲ್ಲ !- ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಂತತಿ ಎಂಬುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವಲ್ಲ- ಎಂದು ಇದಕ್ಕೆ ಆಗಲೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನಾದಿಯಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಅಂತವಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆ ಆದಿಯುಳ್ಳ-ಜ್ಞಾನ ಬಂದಾಗ ಹುಟ್ಟುವ-ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅನಂತತ್ವವೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಘಟಾದಿಗಳ ನಾಶದಂತೆ ಅದು ಆದಿಯುಳ್ಳದ್ದು ಆಗಿ ಅನಂತವಾಗಿರಬಹುದಲ್ಲ !- ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ವಿನಾಶವೆಂಬುದು ವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಮೋಕ್ಷವು ಭಾವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆದಿಯುಳ್ಳ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಂತವಾಗಿರಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿನಾಶವು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಮೋಕ್ಷವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ-ಎಂಬ ಅನಿಷ್ಟವಾದವು ಗಂಟುಬೀಳುತ್ತದೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ನಾಶವೆಂಬುದು ವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಲ ; ವಸ್ತುವಲ್ಲದ ಮೊಲದ ಕೊಂಬೇ ಮುಂತಾದ್ದರಂತೆ ನಾಶವೂ ಅವಸ್ತುವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಆದಿಯುಂಟು, ಅಂತವಿಲ್ಲ -ಎಂಬೀ ವಾದವು ಹೊಂದಲಾರದು. ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಗಭಾವ, ಪ್ರಧ್ವಂಸಾಭಾವ-ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕರು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು ಬರಿಯ ವಿಕಲ್ಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಭಾವದಲ್ಲಿ ಇಂಥದ್ದು, ಅಂಥದ್ದು-ಎಂಬ ವಿಶೇಷವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಆದಾವನ್ತೇ ಚ ಯನ್ನಾಸ್ತಿ ವರ್ತಮಾನೇಽಪಿ ತತ್ತಥಾ ।
ವಿತಥೈಃ ಸದೃಶಾಃ ಸನ್ತೋಽವಿತಥಾ ಇವ ಲಕ್ಷಿತಾಃ ॥ ೩೧ ॥

ಸಪ್ರಯೋಜನತಾ ತೇಷಾಂ ಸ್ವಪ್ನೇ ವಿಪ್ರತಿಪದ್ಯತೇ ।
ತಸ್ಮಾದಾದ್ಯನ್ತವತ್ತ್ವೇನ ಮಿಥ್ಯೈವ ಖಲು ತೇ ಸ್ಮೃತಾಃ ॥ ೩೨ ॥

೩೧-೩೨. ಮೊದಲಲ್ಲಿಯೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವದು ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಈಗಿನ ಕಾಲವಲ್ಲಿಯೂ ಹಾಗೆಯೇ (ಇರುವದಿಲ್ಲ). ಹುಸಿಯಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಹುಸಿಯಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವು. ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನಸವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ಕೊನೆಗಳಿರುವವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಮಿಥ್ಯೆಯೇ ಎನಿಸುವವು.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಭಾವಗಳು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳಿಲ್ಲ

ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (೨-೬, ೭) ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ತುದಿಮೊದಲುಗಳಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಅವುಗಳು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯಾಕಾರಿಗಳಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿಹೋಗುವದರಿಂದಲೂ ಅವು ಹುಸಿಯೇ ಎಂದಾಗುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳೂ ಹುಸಿಯೇ ಎಂಬುವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದುಸಲ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ.

ಸರ್ವೇ ಧರ್ಮಾ ಮೃಷಾ ಸ್ವಪ್ನೇ ಕಾಯಸ್ಯಾನ್ತರ್ನಿದರ್ಶನಾತ್ ।
ಸಂವೃತೇಽಸ್ಮಿನ್ ಪ್ರದೇಶೇ ವೈ ಭೂತಾನಾಂ ದರ್ಶನಂ ಕುತಃ ॥ ೩೩ ॥

೩೩. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸುಳ್ಳೇ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಶರೀರದ ಒಳಗೆ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಭೂತಗಳನ್ನು ಕಾಣುವದೆಲ್ಲಿಬಂತು ?

ಬಂಧನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಸಂಸಾರಾದಿಗಳಿಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮೊದಲಾಗಿ 'ಗ್ರಹಣಾಜ್ಜಾಗರಿತವತ್'' (೪-೩೭) ಎಂಬವರೆಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಶ್ಲೋಕಗಲ್ಲಿ 'ನಿಮಿತ್ತವು ಅನಿಮಿತ್ತವೆನ್ನುತ್ತೇವೆ' (೪-೨೫) ಎಂದಿರುವದರ ವಿವರಣೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. 'ಚಿತ್ತಂ ನ ಸಂಸ್ಪೃಶತ್ಯರ್ಥಮ್'' (೪-೨೬)ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆಯಾದರೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಾಣಬರುವದಿಲ್ಲ; ಇಲ್ಲಿಯಾದರೊ ಕಾರಿಕಾಕಾರರೇ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಥಾಸಾಮ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅದರ

ಆಧಾರದಿಂದ ಅಜಾತಿವಾದವೆಂಬ ಪ್ರಕರಣಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಈ ಅವಸ್ಥಾಸಾಮ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಸಂಸಾರಮೋಕ್ಷಗಳು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದ ಜಾಗ್ರತ್ತೂ ಸ್ವಪ್ನದಂತೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ; ಅದನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತವಿಶಿಷ್ಟರಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುವ ಆತ್ಮರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರದೊಳಗೇ ಅವರು ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಕುಚಿತವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕಾಣುವದೆಲ್ಲಿಂದಬಂತು? ಇಲ್ಲಿಯೂ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವಾಗಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಲಿ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ; ದ್ವಯದರ್ಶನವಾಗಲಿ ಸಂಕ್ಲೇಶದ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ತವಾಗಲಿ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವಾಗಲಿ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ–ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳು ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. || ೩೩ ||

ನ ಯುಕ್ತಂ ದರ್ಶನಂ ಗತ್ವಾ ಕಾಲಸ್ಯಾನಿಯಮಾದ್ ಗತೌ ।
ಪ್ರತಿಬುದ್ಧಶ್ಚ ವೈ ಸರ್ವಸ್ತಸ್ಮಿನ್ ದೇಶೇ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥೩೪॥

೩೪. ಹೋಗಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೋಗುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಕಾಲದ ನಿಯಮವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಎಚ್ಚತ್ತವನು ಯಾವನೂ ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಗತ್ಯಾಗತಿಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲ

ಜಾಗರಿತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಹೋಗುವದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೆ ತಿರುಗಿಬರುವದಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟು ಕಾಲವು ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಕಾಲವೇ ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವು ಅಷ್ಟು ದೀರ್ಘವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ದೇಶವು ಸಂಕುಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೋಗಿ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ–ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ.||೩೪||

ಮಿತ್ರಾದ್ಯೈಃ ಸಹ ಸಂಮನ್ತ್ರ್ಯ ಪ್ರಬುದ್ಧೋ ನ ಪ್ರಪದ್ಯತೇ ।
ಗೃಹೀತಂ ಚಾಪಿ ಯತ್ಕಿಂಚಿತ್ ಪ್ರತಿಬುದ್ಧೋ ನ ಪಶ್ಯತಿ ॥೩೫॥

೩೫. ಮಿತ್ರರೇ ಮುಂತಾದವರೊಡನೆ ಆಲೋಚನೆಮಾಡಿ ಎಚ್ಚತ್ತವನು (ಅವನು) ನಂಬುವದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಯಾವವನ್ನಾದರೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ (ಅವನ್ನು) ಎಚ್ಚತ್ತವನು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದು ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ

ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲವಾಗಲಿ ದೇಶವಾಗಲಿ ಹೇಗೆ ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರಣವಾಗಲಿ ಕರ್ಮವಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ–ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಗೆಳೆಯರು, ಆಳುಗಳು– ಮೊದಲಾದವರೊಡನೆ ಆಲೋಚನೆಮಾಡಿ ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನಷ್ಟೆ? ಆ ಆಲೋಚನೆಯೇ ನಿಜವಾಗಿ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ; ಆದರಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ ಫಲವೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವದಿಲ್ಲ. 'ಸಂಬುದ್ಧೋ ನ ಪ್ರಪದ್ಯತೇ' ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರಕ್ಕೂ ಇದೇ ಅರ್ಥ. ಆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಚಿನ್ನವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಸ್ವಪ್ನದ ನಿಜಲ್ಲಿವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದುಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳಾಯಿತು.

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ದ್ವಯದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರಣವಾಗಲಿ, ಆಯಾ ಕರ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಲಿ ಆಯಾ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದುಂಟಾದ ಸಂಕ್ಲೇಶದ ಅನುಭವವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ–ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದಾಯಿತು. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಚಿತ್ತವೂ ಜಾಗ್ರಚ್ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಸ್ವಭಾವದ್ದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚತ್ತಕೂಡಲೆ ಅದು ತಾನೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವದರಿಂದಲೂ ಅದು ಹುಸಿಯೇ.

ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಅರ್ಥವೂ ಹಿಂದೆ 'ಅದೀರ್ಘತ್ವಾಚ್ಚ ಕಾಲಸ್ಯ' (೨–೨) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬಂದೇ ಇದ್ದಿತಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ 'ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವೆಂದು ಕಾಣುವದು ನಿಜವಾಗಿ ನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ'– ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುನರುಕ್ತಿದೋಷವೇನೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ.

ಸ್ವಪ್ನೇ ಚಾವಸ್ತುಕಃ ಕಾಯಃ ಪೃಥಗನ್ಯಸ್ಯ ದರ್ಶನಾತ್ ।
ಯಥಾ ಕಾಯಸ್ತಥಾ ಸರ್ವಂ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯಮವಸ್ತುಕಮ್ ॥೩೬॥

೩೬. ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಶರೀರವು ಅಸತ್ಯವೇ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಹವು ಕಾಣಬರುತ್ತಿದೆ. ಶರೀರವು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯವೇ.

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಶರೀರಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯೇ

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ತಿರುಗಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರಿಬರುವ ಶರೀರವು ಹುಸಿಯೇ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿದ್ರಾಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಜಾಗ್ರಚ್ಛರೀರವು ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಎರಡೆರಡು ಶರೀರಗಳಿವೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಂತೂ ಬರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಶರೀರವು ಹೇಗೆ ಅಸತ್ಯವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ-ಎಂದರೆ ಮತ್ತೊಂದು (ಅಂಥದ್ದು) ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಎಚ್ಚರುತ್ತಲೂ ಬಾಧಿತವಾಗುವದರಿಂದಲೂ-ಸ್ವಪ್ನಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ಯವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ದೃಶ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು ಇದರಂತೆಯೇ ಜಾಗರಿತದಲ್ಲಿಯೂ ಎಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದೂ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯ'ವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಉಪಲಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ; ಇಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಚಿತ್ತವೂ ಚಿದ್ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಸತ್ಯವೇ ಎಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೂಲದಲ್ಲಿ 'ಅವಸ್ತುಕ'ವೆಂದಿರುವದರ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ : ಯಾವಯಾವದು ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ವಸ್ತುತ್ವರಹಿತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ದ್ರಷ್ಟೃವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ವಾಸನೆಯೂ ಅಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರವೂ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಸತ್ತೇ ಎಂಬುದು ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಅರ್ಥವು.

ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನ

ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೆಂದರೆ : ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸ್ವಪ್ನಧರ್ಮಗಳೂ ಸ್ವಪ್ನಶರೀರಾದಿಗಳೂ ಹುಸಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದರಂತೆಯೇ ಎಚ್ಚರವೂ ಹುಸಿ- ಎನ್ನುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ 'ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಸ್ವಪ್ನಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ವಿಷಯುವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇತುವಾಗಿಟ್ಟು

ಕೊಂಡೇ ಜಾಗರಿತೆಚಿತ್ತಕ್ಕೂ ವಿಷಯವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಸ್ಥಾನೇ ಹ್ಯೇಕಮಾಹುರ್ಮನೀಷಿಣಃ' (೨-೫) ಎಂಬು ವುಂತಾಗಿರುವ ಕಾರಿಕಾಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳಿಗೆ ಭೇದವೇ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡೂ 'ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತವೆ' (ಅನ್ತಃಸ್ಥಾನಾತ್) ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಬಳಿಕ 'ಕಲ್ಪಯ-ತ್ಯಾತ್ಮನಾತ್ಮಾನಮ್'' (೨-೧೨)ಎಂದು ಆತ್ಮನೇ ಜೀವತ್ವಾದಿ ರೂಪವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ- ಎಂಬ ಪರಮಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅಲ್ಲಿ 'ಆಗಮದಿಂದ ಉಪದಿಷ್ಟನಾಗಿರುವ ಅಜಾದ್ವೈತಾತ್ಮನನ್ನು ಉಪಪತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯಾದರೋ, ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಮತದ ರೀತಿಯಿಂದ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಜಾತಿವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅದೇ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವ ಚಿತ್ತದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಸಂಮತವಾಗಿರುವ ಬರಿಯ ಅನುಮಾನಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ವಾದಿಗಳ ವಿವಾದದಿಂದಲೂ ಅದ್ವಯಾತ್ಮನು ಅಜನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ- ಎಂದು ತೋರಿಸುವದೇ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾಭೇದವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. || ೩೬ ||

೧೩. ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿವಾದವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ

ಗ್ರಹಣಾಜ್ಜಾಗರಿತವತ್ತದ್ಧೇತುಃ ಸ್ವಪ್ನ ಇಷ್ಯತೇ ।
ತದ್ಧೇತುತ್ವಾತ್ತು ತಸ್ಯೈವ ಸಜ್ಜಾಗರಿತಮಿಷ್ಯತೇ ॥ ೩೭ ॥

೩೭. ಜಾಗರಿತದಂತೆಯೇ ಕಾಣಬರುವದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವು ಅದನ್ನೇ ಹೇತುವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು ಎನಿಸುವದು. ಅದನ್ನು ಹೇತುವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೇ ಎಚ್ಚರವು ಇರತಕ್ಕದ್ದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಲ್ಲ

ಈವರೆಗೆ ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಜಾಗರಿತಪ್ರಪಂಚವು ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಸತ್ಯವೇ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅಜಾತಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದರಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿ

ವಾದವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥ ಭಾಗವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆಯಾಗಿ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವವರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ: ಜಾಗ್ರದ್ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಸ್ವಪ್ನವು ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪದಿಂದ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹಲವರು ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಎಚ್ಚರದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ, ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಂಡವನಿಗೇ ಎಚ್ಚರವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕವರಿಗೂ ಅದು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಕೂಡದು. ಸ್ವಪ್ನವು ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಂಡವನಿಗೇ ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕವರಿಗಲ್ಲ–ಎಂದು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇರುವೆವಷ್ಟೆ? ಆದರೂ ಆ ಸ್ವಪ್ನವು ಅಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ಆಗ್ಗೆ ಕಾಣುವದಲ್ಲವೆ? ಅದರಂತೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಎಚ್ಚರವೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಕನಸಿನಂತೆ ಅದು ಒಬ್ಬನಿಗೇ ಸೇರಿದ್ದು, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅದು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ತ್ವವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದನ್ಯಾಯದಿಂದ 'ಅವನಿಗೇ ಅದು ಸತ್ತಾಗಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಜಾಗರಿತವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಉತ್ಪಾದಸ್ಯಾಪ್ರಸಿದ್ಧತ್ವಾದಜಂ ಸರ್ವಮುದಾಹೃತಮ್ |
ನ ಚ ಭೂತಾದಭೂತಸ್ಯ ಸಮ್ಭವೋಽಸ್ತಿ ಕಥಞ್ಚನ ॥ ೩೮ ॥

೩೮. ಹುಟ್ಟುವದೇ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಅಜವೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲದ್ದು ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಆಗಲಾರದು.

ಸ್ವಪ್ನವು ಜಾಗರಿತಕಾರ್ಯವೆಂಬುದೂ ಸಲ್ಲದು

ಹಿಂದಿನ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸ್ವಪ್ನವು ಜಾಗರಿತಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೇ ಯಾರಾದರೂ ನಂಬಿಯಾರೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಒಪ್ಪುವ ಮಾತಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿದಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೀಗೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದು : ಎಚ್ಚರವು ಸ್ವಪ್ನಕಾರಣವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದು ಕನಸಿನಂತೆ ಹುಸಿಯೇ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನವು ಬರಿಯ ವಿಕಲ್ಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಎಚ್ಚರವಾದರೊ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಎಚ್ಚರದ ವಾಸನೆಯಿಂದುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಕನಸನ್ನು ಅದರ ಕಾರ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾವನ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕನಸಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವನದೇ ವಿಕಲ್ಪವದು. ಹಗ್ಗವು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಹಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು, ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಾತನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣನೆಂದಾಗಬಹುದು ; ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಹಗ್ಗವೂ ಹುಸಿಯೇ, ಹಾವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾತನೂ ಹುಸಿಯೇ – ಎಂದೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಇದಲ್ಲದೆ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳಿಗೆ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿರುವದೂ ಕಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಹೇಗೆಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನವೆಂಬುದು ಅತ್ಯಂತಚಂಚಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕ್ಷಣಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಲೇಇರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬನೇ ಒಂದೇ ದಿನದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಅನೇಕಸ್ವಪ್ನಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎಚ್ಚರವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಪ್ರತಿದಿನವೂ 'ಅದೇ ಇದು' ಎಂದು ಆ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ಇದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಅವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ ; ವಿವೇಕಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಾದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಹುಟ್ಟುವದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧವಾಗದೆ ಇರುವದರಿಂದ 'ಎಲ್ಲವೂ ಅಜವೇ' ಎಂದು ವೇದಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಒಡ್ಡಿರುವ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನವೈಷಮ್ಯಶಂಕೆಗೆ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಯೇಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕನಸು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನಲ್ಲ, ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಹುಸಿಯಾದದ್ದು ಹುಟ್ಟುವದು ಕಂಡಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಮೊಲದ ಕೊಂಬು ಮುಂತಾದದ್ದು ಹುಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಯಾರೂ ಕಂಡಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ರಜ್ಜುಸರ್ಪದ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವು ಹುಟ್ಟುವದೂಇಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದೂ ಇಲ್ಲ ; ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಹುಟ್ಟಿ ಲಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಈ ಎರಡರಿಂದಲೂ ಅದು ಹುಟ್ಟುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ವಿಕಲ್ಪವೇ ಎಂದು

ಆಗಲೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವು ನಿಜವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದರಿಂದ ಇಲ್ಲದ ಸ್ವಪ್ನವು ಹುಟ್ಟಲಾರದು; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ವಪ್ನವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದು ಹೇಗೂ ಸಂಭಾವಿತವಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದೇನಿದೆ ?

ಇಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುವದರ ಪ್ರಯೋಜನ

ಇಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಮನವುಟ್ಟಿ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅಜವೇ ಎಂಬುದ ರಿಂದಲೇ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುವಾಗ – ಪರಮಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದಮೇಲೂ– ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ : ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಅಭಿರುಚಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಆಗಮ ದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಢ್ಯವುಂಟಾಗಲೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಈ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬಹು ದೆಂದಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಮೂರುಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗ್ರತ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಫುಟತರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಯೇಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತ ಗಳೆರಡೂ ವಿಪರ್ಯಾಸವೇ ಎಂಬುದನ್ನು, ಆದ್ಯಂತಗಳಿರುವದು, ಚಿತ್ತಕಾಲದ್ವಯ್ಯ ಕಾಲಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದು, ಆ ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಮಾಯೆಯಿಂದಾದ ಮನಃಸ್ಪಂದನಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬುದು– ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಉಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಬಳಿಕವೂ ಈ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಯಾರಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೋ ಅಂಥವರಿಗೆ, ಇರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲದ್ದು ಹುಟ್ಟಲಾರದು– ಎಂಬೀ ಒಂದೇಒಂದು ಯುಕ್ತಿಮಾತ್ರವನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದ ರಿಂದ ಹೇಗೆತಾನೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯುಂಟಾದೀತು ? ‖ ೩೮ ‖

ಅಸಜ್ಜಾಗರಿತಂ ದೃಷ್ಟ್ವಾ ಸ್ವಪ್ನೇ ಪಶ್ಯತಿ ತನ್ಮಯಃ ।
ಅಸತ್ ಸ್ವಪ್ನೇಽಪಿ ದೃಷ್ಟ್ವಾ ಚ ಪ್ರತಿಬುದ್ಧೋ ನ ಪಶ್ಯತಿ ‖ ೩೯ ‖

೩೯. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ತಾಗಿರುವದನ್ನು ಕಂಡು ತನ್ಮಯನಾಗಿ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಸತ್ತಾದದ್ದನ್ನು ಕಂಡು ಎಚ್ಚತ್ತವನು ಅದನ್ನು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ.

ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೆ ಎಂಥ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆ?

(ಶಂಕೆ) :– 'ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ ಅದೇ ಹೇತು ಎನಿಸುವದು' (೪–೩೭) ಎಂದು ನೀವೇ ಹೇಳಿದೀರಲ್ಲ ! ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬುದು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ನಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಕೇಳಿ. ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನಂತೆ ವಿಕಲ್ಪಿತ ವಾಗಿರುವ ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ತನ್ಮಯನಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಇದ್ದು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪದಿಂಥ ಅಸತ್ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಕಂಡು ಎಚ್ಚತ್ತಮೇಲೆ ಕಾಣದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. 'ದೃಷ್ಟ್ವಾ ಚ' ಎಂದು ಮೂಲದಲ್ಲಿ 'ಮತ್ತು' ಎಂಬ ಸಮುಚ್ಚಯಾರ್ಥಕಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದರಿಂದ ಎಚ್ಚರ ದಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೆಇರುವದೂ ಉಂಟು– ಎಂದು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಕಂಡು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅಂಥದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ; ಇಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಎಚ್ಚರವು ಕನಸಿಗೆ ಕಾರಣ ವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿರುವೆವೇ ಹೊರತು ಕಾರಣವಾಗಲಿ ಕಾರ್ಯವಾಗಲಿ ಪರ ಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇದೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಒಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುವನೆಂದಾಗಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ನೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ದೃಶ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತವೇ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೂ (೨–೧೬) ಹೇಳಿಯೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಚ್ಚರಕನಸು ಗಳ ದೃಶ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಸತ್ತಾಗಿರುವ ಎರಡು ಭಾವಗಳಿಗೆ– ಬಂಜೆಯಮಗನಿಗೂ ಮೊಲದ ಕೊಂಬಿನ ಧನುಸ್ಸಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಹಾಗೆಯೇ–ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ನಾಸ್ತ್ಯಸದ್ಧೇತುಕಮಸತ್ ಸದಸದ್ಧೇತುಕಂ ತಥಾ ।
ಸಚ್ಚ ಸದ್ಧೇತುಕಂ ನಾಸ್ತಿ ಸದ್ಧೇತುಕಮಸತ್ ಕುತಃ ॥ ೪೦ ॥

೪೦. ಅಸತ್ತಾದ ಹೇತುವಿರುವ ಅಸತ್ತು ಇಲ್ಲ, ಅಸತ್ತಾದ ಹೇತುವುಳ್ಳ ಸತ್ತೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ; ಸತ್ತು ಹೇತುವಾಗಿರುವ ಸತ್ತೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಸತ್ತು ಹೇತುವಾಗಿರುವ ಅಸತ್ತು ಎಲ್ಲಿಯದು ?

ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಜನ್ಮವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ

ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತೆಗಳಿಗೆ ಮಾಯಿಕವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾದರೆ ಯಾವ ದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಹೊಂದುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಇದು ಹೇಗೆಂದರೆ : ಮೊಲದ ಕೊಂಬೇ ಮುಂತಾದ ಅಸತ್ತು ಅಸತ್ತಿಗೆ-ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಕಾಶಕುಸುಮವೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ-ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಅಸತ್ತಾಗಿರುವ ಮೊಲದಕೊಂಬೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದೂ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಸತ್ತೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಸತ್ಪದಾರ್ಥವನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಸತ್ತಿನ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವ ಅಸತ್ಪದಾರ್ಥವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೀತು? ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಬೇರೆಯ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ, ಇದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವ ದಕ್ಕೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ವಿವೇಕಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಭಾವವೆಂಬುದೇ ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಸ್ವತೋ ವಾ ಪರತೋ ವಾಪಿ' (೪-೨೨) ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದು ತಾನೇ ಆಗಲಿ ಮತ್ತೊಂದರಿಂದಲಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ-ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು ; ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ವಿರಬಹುದಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಇಂತಿಷ್ಟೆಂದು ಹೇಳಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ವಸ್ತುವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಉಪಪಾದಿಸಿರುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪುನರುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ..

ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳೂ 'ಭಾವದಿಂದ ಭಾವವು ಹುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ' (ಮಾ. ಕಾ. ೨೧-೧೨, ಪು. ೧೫೧) ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳ ಕಾರಿಕೆಯನ್ನು ಬರೆದು ವಾದಿಗಳು ಒಬ್ಬರೊಡನೊಬ್ಬರು ವಿವಾದವದ್ದು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಯಾವದೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮತವೇ ಹೊರಬೀಳುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ವನ್ನು ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕಿರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೇನೆಂದರೆ 'ನಾಗಾರ್ಜುನಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಜಾತಿವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೂ ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವದರಿಂದ ಎರಡವಸ್ಥೆಗಳೂ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟು, ಆ ಎರ ಡವಸ್ಥೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಯವರೆಗೂ ಹೋಗಿರು ತ್ತದೆ. ಅಜಾತಬ್ರಹ್ಮವೂ ಮಾಯಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದನ್ನು ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದು ಅಜಾತಿವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ ವೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿಯೇ ಜನ್ಮವುಂಟು-ಎಂಬವರು ಮಾತ್ರ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರದಿಂದಲೂ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ವಾದದಿಂದಲೂ ಅಜಾತಿವಾದ

ವನ್ನೇ ಹೊರಗೆಡವಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯು ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ||೪೦||

ವಿಪರ್ಯಾಸಾದ್ ಯಥಾ ಜಾಗ್ರದಚಿನ್ತ್ಯಾನ್ ಭೂತವತ್ ಸ್ಪೃಶೇತ್।
ತಥಾ ಸ್ವಪ್ನೇ ವಿಪರ್ಯಾಸಾದ್ಧರ್ಮಾಂಸ್ತತ್ರೈವ ಪಶ್ಯತಿ ||೪೧||

೪೧. ಹೇಗೆ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ವಿಪರ್ಯಾಸದಿಂದ ಅಚಿಂತ್ಯವಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿರುವಂತೆ ಮುಟ್ಟುತ್ತಿರುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಪರ್ಯಾಸದಿಂದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವನು.

ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಭಾವಗಳೇ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ

ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳು ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವಿದೆ–ಎನ್ನುವವರ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆ ಪರಿಹರಿಸಿ ಅಜಾತಿವಾದವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ; ವಿಪರ್ಯಾಸದಿಂದ–ಎಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಸದ್ರೂಪವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನದೃಶ್ಯಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ವಿವೇಚನೆಮಾಡದೆ ಇರುವದರಿಂದ– ಉಂಟಾಗಿರುವ ವಿಪರೀತಭಾವವು ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕಿರುವದರಿಂದ–ಜಾಗ್ರದವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವನಾದರೂ ಅಚಿಂತ್ಯವಾಗಿರುವ– ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಗಳುಳ್ಳವೆಂದಾಗಲಿ, ಇಂಥದ್ದೊಂದು ಅವಕ್ಕೆ ಹೇತುವೆಂದಾಗಲಿ ಯೋಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಇರುವ–ರಜ್ಜುಸರ್ಪಾದಿಗಳನ್ನು ಭೂತವಸ್ತುಗಳೇ, ನಿಜವಾಗಿಯೇ, ಇರುವವುಗಳೇ, ಎಂಬಂತೆ ಆಯಾ ಕರಣಗಳಿಂದ ಸೋಂಕುವವನಂತೆ ಹೇಗೆ ವಿಕಲ್ಪಿಸುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ವಿಪರ್ಯಾಸದಿಂದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ; ಕಾಣುವೆನೆಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ; ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವೇನೂ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಅಚಿಂತ್ಯವಾಗಿರುವ ರಜ್ಜುಸರ್ಪಾದಿಗಳನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವದೇಕೆಂದರೆ, ಸ್ವಪ್ನವು ಜಾಗರಿತದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೂ ಪರೀಕ್ಷಕರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ; ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವ ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸುಚಿಂತ್ಯವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತವೆ– ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಹುಸಿಯಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು

ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ' (೨-೬) ಎಂದು ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಗಳೂ ಹುಸಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಭಾವಗಳೂ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ; ಅವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಡತಕ್ಕ ಒಂದು ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ : ರಜ್ಜುಸರ್ಪವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅಚಿಂತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವಾಗಲಿ ಕಾರಣವಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ- ಎಂದು ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳು ಹೊರಗಿನ ರಜ್ಜುವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದಾಗಲಿ ಒಳಗಿನ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಾಗಲಿ, ಈ ಎರಡರಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತೆಯೇಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳು ಮಾನಸ ವಿಕಲ್ಪಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ- ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರುಗಳು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವು-ಮುಂತಾದವುಗಳು ಒಂದಾನೊಂದು ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವವು-ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯಜನರುಗಳುಕೂಡ ನಂಬದೆ ಇರುವ ಹೊಸಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿ ವೇದಾಂತವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದವು ಅಜಾತಿವಾದಕ್ಕೂ-ಸತ್ತಾಗಲಿ ಅಸತ್ತಾಗಲಿ ಸದಸತ್ತಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟಿಯೇಇಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೂ-ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ||೪೧||

೧೪. ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ಜನ್ಮವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

ಉಪಲಮ್ಭಾತ್ ಸಮಾಚಾರಾದಸ್ತಿವಸ್ತುತ್ವವಾದಿನಾಮ್ ।
ಜಾತಿಸ್ತು ದೇಶಿತಾ ಬುದ್ಧೈರಜಾತೇಸ್ತ್ರಸತಾಂ ಸದಾ ||೪೨||

೪೨. ತೋರುವದರಿಂದಲೂ ಆಚರಣೆಯಿಂದಲೂ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಿರುವವರಿಗಾಗಿ, ಯಾವಾಗಲೂ ಅಜಾತಿಗೆ ಹೆದರುತ್ತಿರುವವರಿಗಾಗಿ ಬುದ್ಧರಿಂದ ಜಾತಿಯು ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ,

ಅವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ ವಿವೇಕೋಪಾಯವಾಗಿ ಜನ್ಮವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿದೆ

ಬಲ್ಲವರಾದ ಅದ್ವೈತವಾದಿಗಳೂ ಜನ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ, 'ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ ಭೂತಾನಿ ಜಾಯಂತೇ' (ಯಾವದರಿಂದ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವವೋ, ತೈ. ೩–೧) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಿಂದಲೂ 'ಅಹಂ ಸರ್ವಸ್ಯ ಪ್ರಭವಃ' (ನಾನು ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು, ಗೀ. ೧೦–೮) ಮುಂತಾದ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದಲೂ 'ಸ ಸರ್ಗಕಾಲೇಚ ಕರೋತಿ ಸರ್ವಮ್' (ಆತನು ಸೃಷ್ಟಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ, ಮೋ. ಧ. ೩೦–೨–೧೨) ಮುಂತಾದ ಪುರಾಣವಚನಗಳಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಜನ್ಮವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿರುವರಷ್ಟೆ, ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹುಟ್ಟುವದುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದಲ್ಲ. ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ, ಅವು ಹೊರಗೆ ವಸ್ತು ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ವರ್ಣಾಶ್ರಮಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆಚರಣೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಂಬಿರುವ ಆಸ್ತಿಕರಾದ ಅಲ್ಪವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜನ್ಮವನ್ನು ಮೊದಲು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಿ, ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಅಜಾದ್ವಯವೇ ತತ್ತ್ವವು ಎಂಬುದು ತಾನೇ ಗೊತ್ತಾಗುವದು–ಎಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಹೊರತು ಈಗ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವ 'ಜನ್ಮ'ವಾದವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಹಾಗಾದರೆ ಆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ನೇರಾಗಿಯೇ ಏತಕ್ಕೆ ಅಜಾತಿಯನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸಿಲ್ಲ ?–ಎಂದರೆ 'ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಜಾತಿಗೆ ಹೆದರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ'. ಆ ಶ್ರೋತ್ರಿಯರು ಸ್ಥೂಲಬುದ್ಧಿಗಳಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನಾಗಿರುವ– 'ನಾನು", 'ನಾನು' ಎಂದು ಜನರೆಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ–ಆತ್ಮನೇ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳು ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಎಂದೂ ನೆರೆನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಅಜಾದ್ವಯವಸ್ತುವೆಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಹೆದರಿಕೆ; ಅಜಾತಿಯೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಯಜನಮಾಡಬೇಕು', 'ಸ್ವರ್ಗಕಾಮನಾದವನು ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು'– ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆಯಲ್ಲ ! ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರವುಕೂಡ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯಾಗಬೇಕಾದೀತು !– ಹಾಗಾದರೆ ನಾವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು! –ಎಂದು ಅವರ ಅಂಜಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಅಂತಸ್ತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜನ್ಮವೂ

ಉಂಟೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಹಾಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದು ಮಾತ್ರ ಜನ್ಮವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅವರಿಗೂ ವಿವೇಕವು ಹುಟ್ಟಲಿ!– ಎಂಬ ಹಾರೈಕೆಯಿಂದ. 'ಇದು ಬುದ್ಧ್ಯವತಾರಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೇ, ಭೇದವೇನೂ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ' (೩-೧೫) ಎಂದು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ 'ಬಲ್ಲವರು ಜಾತಿಯನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದು ಅಜಾತಿಗೆ ಅಂಜುವವರಿಗಾಗಿ' ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ.

ಜನ್ಮವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿರುವದು ಜ್ಞಾನಿಗಳ ತಪ್ಪಲ್ಲ

(ಶಂಕೆ) :– ನಿಜವಾಗಿ ಜನ್ಮವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಹೀಗೆ ಅದು ಉಂಟೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದೇಕೆ ? ಇದರಿಂದ ಅವರು ಮೋಸಗಾರರೆಂದೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :–ಹಾಗಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಚಿತ್ತಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಹೀಗೆ ಅವರು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಗಳಮೇಲೆ ಯಾವ ದೋಷವನ್ನೂ ಹೊರಿಸುವದಕ್ಕಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವು ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆ– ಎಂದು ಯಾರು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಆ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಉಪಾಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಜನ್ಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಆಗಿರುವ ಮಾಯಿಕಸೃಷ್ಟಿಯು, ಪ್ರಧಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಅಚೇತನದಿಂದೇನೂ ಇದು ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ– ಎಂದು ಅವರು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮುಂದೆ ಅಜಾದ್ವಯತತ್ತ್ವದ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆದೂ ಇರುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಪ್ಪೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದರು 'ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದದಿಂದ ನಿಷ್ಪ್ರಪಂಚಪಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಶಂಕೆ) :– ಹೀಗಾದರೂ ಸುಳ್ಳುಹೇಳಿದ ದೋಷವು ಅವರಿಗೆ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲವೆ ? ನಿಜವಾಗಿ ಜನ್ಮವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಉಂಟೆಂದು ಅವರು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತಾರಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :– ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅವರು ಉಪದೇಶಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ದ್ವೈತವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಶಿಷ್ಯರು ನಂಬಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಶಿಷ್ಯ, ಗುರು– ಮುಂತಾದ ದ್ವೈತವಿಕಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ– ಎಂಬುದೇ ಪರಮಾರ್ಥಸಿದ್ಧಾಂತ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಬಲ್ಲವರು ಮಾಯಿಕಜನ್ಮವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದೂ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹಿಂದೆ 'ಈ ವಾದವು ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದು' (೧-೧೮) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜಾದ್ವಯವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವನ್ನೂ ಎಂದಿಗೂ ಶಂಕಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ..

ಅಜಾತೇಸ್ತ್ರಸತಾಂ ತೇಷಾಮುಪಲಮ್ಭಾದ್ವಿಯನ್ತಿ ಯೇ ।
ಜಾತಿದೋಷಾ ನ ಸೇತ್ಸ್ಯನ್ತಿ ದೋಷೋಽಪ್ಯಲ್ಪೋ ಭವಿಷ್ಯತಿ ॥ ೪೩ ॥

೪೩. ವಸ್ತುವು ತೋರುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಜಾತಿಗೆ ಅಂಜಿ ಯಾರು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರುವರೋ, ಅವರಿಗೆ ಜನ್ಮವನ್ನೊಪ್ಪಿರುವ ದೋಷಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ; ದೋಷವೂ ಸ್ವಲ್ಪವೇ ಆಗುವದು.

ವೇದಮಾರ್ಗವನ್ನವಲಂಬಿಸುವವರಿಗೆ ಜನ್ಮವನ್ನೊಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದಲೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :– ವೈದಿಕರಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಭೇದವು ಇದೆಯೆಂದೇ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದಿರುವಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಏತಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಉಪದೇಶಮಾಡಬೇಕು ? ಅವರು ಜನ್ಮವುಂಟೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ದೋಷವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ?

(ಉತ್ತರ) : ವಸ್ತುವು ತೋರುವದರಿಂದಲೂ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ವಸ್ತುವಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಅಜಾದ್ವಯವಾದವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಯಾರು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವರೋ ಅಜಾತಿಗೆ ಅಂಜಿಕೊಂಡಿರುವ ಅವರಿಗೆ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿರುವದರಿಂದಲೂ, ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಜಾತಿಯುಂಟೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವದರಿಂದ ದೋಷವೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಜಾತಿದೋಷವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ವಿವೇಕಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ವೇದೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮವೂ ಉಪಾಸನೆಯೂ ಅವರಿಗಾಗಿ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ? ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ, ಅಂತರ್ಮುಖತ್ವ–ಇವುಗಳುಂಟಾಗಿ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ವೇದಾಂತವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವದರಿಂದ ಈ ಅಜಾತಿತತ್ತ್ವವೇ ಅವರಿಗೂ ಹೃದಯ

ದಲ್ಲಿ ಮಿಂಚಲಿ! –ಎಂಬುದೇ ಉಪದೇಶದ ಉದ್ದೇಶ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಟ್ಟಕಡೆಗೆ ಅಜಾದ್ವಯವಾದಕ್ಕೇ ಕರೆದುಕೊಂಡುಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟಿಸುವ ರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಹೋಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಜಾತಿದೋಷಗಳು ಅಂಟುವದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಕೊನೆಗಾದರೂ ಅವರು ಪರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಯೇತೀರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಸದ್ಯೋಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಜಾತಿದೃಷ್ಟಿಯುಂಟಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ದೋಷವೇನೋ ಆಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅವರು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಅಂತಸ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವೇದಾಂತೋಪದೇಶವನ್ನು ಮನನಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾರ್ಯವು ಕಾರಣಕ್ಕಿಂತ ಅನನ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಿಂದಲೋ ಪರಮೇಶ್ವರೋಪಾಸನೆಯಿಂದ ಕ್ರಮಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದರಿಂದಲೋ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಯೇತೀರುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ನಾಸ್ತಿಕರೋ, ಅಂದರೆ 'ಮಾಮಪ್ರಾಪ್ಯೈವ ಕೌನ್ತೇಯ ತತೋ ಯಾನ್ತ್ಯಧಮಾಂ ಗತಿಮ್' 'ನನ್ನನ್ನು ಪಡೆಯದೆಯೇ ಅವರು ಅಧಮಗತಿಯನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ' (ಗೀ. ೧೬–೨೦)ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅಧೋಗತಿಯನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಮಾತ್ರ 'ಕೌನ್ತೇಯ ಪ್ರತಿಜಾನೀಹಿ ನ ಮೇ ಭಕ್ತಃ ಪ್ರಣಶ್ಯತಿ' 'ಕೌಂತೇಯನೆ, ನನ್ನ ಭಕ್ತನು ಎಂದಿಗೂ ನಾಶವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊ' (ಗೀ. ೯–೩೧)– ಎಂಬ ಭಗವಂತನ ಉಕ್ತಿಯಂತೆ ಕೊನೆಗಾದರೂ ಸದ್ಗತಿಯನ್ನು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ॥ ೪೩ ॥

ಉಪಲಮ್ಭಾತ್ ಸಮಾಚಾರಾನ್ಮಾಯಾಹಸ್ತೀ ಯಥೋಚ್ಯತೇ ।
ಉಪಲಮ್ಭಾತ್ ಸಮಾಚಾರಾದಸ್ತಿ ವಸ್ತು ತಥೋಚ್ಯತೇ ॥ ೪೪ ॥

೪೪. ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಚರಣೆಯಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಮಾಯಾಹಸ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಆನೆಯೆನಿಸುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಯಿಂದಲೂ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವು ಇದೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ದ್ವೈತವು ನಿಜವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಪರಮಾರ್ಥ

(ಶಂಕೆ) :– ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಅದು ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಹೊರಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದೆಯೆಂದೇ ಏತಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಾರದು ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿದ್ದರೂ ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದೆಇರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ : ಮಾಯೆ

ಯಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿದ ಆನೆಯೂ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಆನೆಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ; ಅವನ್ನೂ ಆನೆಯನ್ನು ಬಳಸುವಹಾಗೆಯೇ ಸವಾರಿಗಾಗಿ ಹತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮುಂತಾದ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರಕ್ಕೇ ಅವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಆನೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ನಂಬುವದಿಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ ತೋರುವದಾಗಲಿ, ಯಾವದಾದರೊಂದು ಆಚರಣೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದಾಗಲಿ, ಯಾವದಾದರೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಾಗಲಿ ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾಗಲಾರದು.

ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೆಯೂ ಆಚರಣೆಯೂ ಅಭಿನಿವೇಶಮಾತ್ರವೇ

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯಾಹಸ್ತಿ, ಸ್ವಪ್ನದ ಆನೆ– ಇವುಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದು ತೋರಿಕೆಯೂ ಆಚರಣೆಯೂ ಇದ್ದಂತೆ ಕಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ– ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೇ ಹೊರತು ಮಾಯಾ ಹಸ್ತಿಯಾಗಲಿ ಸ್ವಪ್ನಹಸ್ತಿಯಾಗಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅದನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಳಸುವದೂ ಉಂಟೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ– ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು 'ಅಭೂತಾಭಿನಿವೇಶೋಽಸ್ತಿ' (ಇಲ್ಲದ್ದರ ಅಭಿನಿವೇಶವಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿ ದ್ವಯವಿರುವದಿಲ್ಲ, ೪–೭೫) ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ತಿಳಿಸಲಾಗುವದು ; ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ 'ಸ್ವಪ್ನಮಾಯೆಗಳಂತೆಯೂ ಗಂಧರ್ವನಗರದಂತೆಯೂ ಈ ಜಗತ್ತು ಹುಸಿಯೆಂದೇ ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಣರಾಗಿರುವವರು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವರು' (೨–೧೩) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಾದಿಗಳ ವೈಮತ್ಯದಿಂದ ಅಜಾತಿಯೇ ನಿಜವೆಂಬುದು ಹೊರಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ‖ ೪೪ ‖

೧೫. ವಾದಿಗಳ ವೈಮತ್ಯದಿಂದ ಅಜಾತಿವಾದವೇ ಹೊರಪಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ಉಪಸಂಹಾರ

ಜಾತ್ಯಾಭಾಸಂ ಚಲಾಭಾಸಂ ವಸ್ತ್ವಾಭಾಸಂ ತಥೈವ ಚ ।
ಅಜಾಚಲಮವಸ್ತುತ್ವಂ ವಿಜ್ಞಾನಂ ಶಾನ್ತಮದ್ವಯಮ್ ‖ ೪೫ ‖

೪೫. ಜಾತ್ಯಾಭಾಸ, ಚಲಾಭಾಸ, ಹಾಗೂ ವಸ್ತ್ವಾಭಾಸವು (ಆವರೂ) ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಜವು ಅಚಲವು, ಅವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಶಾಂತವು, ಅದ್ವಯವು.

ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಜಾತ್ಯಾದಿಗಳು ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆ

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :– ಅವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ಅಸದ್ಬುದ್ಧಿಗಳು ಯಾವ ಪರಮಾರ್ಥವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ?

(ಉತ್ತರ) :– ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ; ಆ ಪರಮಾರ್ಥವು ಜನ್ಮರಹಿತವೇ ಆಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಜನ್ಮವುಳ್ಳದ್ದರಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. 'ಇಂಥವನೊಬ್ಬನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ವಿಕಲ್ಪವು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಪರಮಾರ್ಥವು ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಈ ವಿಕಲ್ಪವು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಆ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು ಅಚಲವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರೂ ಚಲಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿರುವದು ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜನರು 'ಇಂಥವನು ಹೋಗುತ್ತಿದಾನೆ' ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಹೀಗೆಯೇ ಆ ತತ್ತ್ವವು ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಇಂಥಿಂಥ ಧರ್ಮಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತು– ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವರು ; 'ದೇವದತ್ತನು ಬೆಳ್ಳಗಿದಾನೆ, ಉದ್ದವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ....' ಎಂದು ವಿಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ.

ಇಲ್ಲಿ ಜಾತ್ಯಾಭಾಸ, (ಹುಟ್ಟುಳ್ಳದ್ದರಂತೆ) ಚಲಾಭಾಸ (ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಉಪಮಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಜನ್ಮವುಳ್ಳದ್ದೂ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವದೂ ಧರ್ಮಗಳನ್ನುಳ್ಳದ್ದೂ ಅಶಾಂತವಾದದ್ದೂ ಸದ್ವಯವಾದದ್ದೂ ಆದ ಪದಾರ್ಥವೊಂದು ಬೇರೆಯಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇನೂ ಕಾರಿಕಾಕಾರರಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು. ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾತ್ಯಾದಿಗಳುಳ್ಳ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ; 'ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೂ ಅನೃತವೂ ಆಯಿತು' (ತೈ. ೨–೬) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಹುಸಿಯೇ ಎಂದು ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ; ಅದೂ ಶ್ರುತಿಸಮ್ಮತವೇ ಎಂಬುದು 'ವಿಕಾರವು ವಾಚಾರಮ್ಭಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದು ಬರಿಯ ಹೆಸರು' (ಛಾಂ. ೬–೧–೪) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಜನ್ಮವುಳ್ಳದ್ದೇ ಮುಂತಾದ ಸ್ವಭಾವದ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೋರಿಬರುವ ಜಾತಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಮಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಪರಮಾರ್ಥಚೈತನ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ, ಹೋಗುತ್ತಾನೆ, ಎತ್ತರವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಬೆಳ್ಳಗಿರುತ್ತಾನೆ- ಎಂದು ಜಾತ್ಯಾದಿಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳಂತೆಯೇ ಅಜವೂ ಅಚಲವೂ ನಿರ್ಧರ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನವು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ–ಎಂಬುದು

ನಿಶ್ಚಯ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ತಿಳಿವಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವಂತೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವೇ ಅಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ 'ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ' (೪–೨೮) ಎಂಬಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ; 'ಏವಂ ನ ಜಾಯತೇ ಚಿತ್ತಮ್' (೪–೪೬ ; ಹೀಗೆ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ)ಎಂಬ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆಯೂ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುವದು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೂ ಅವಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಆಗಿರುವ ಚಲನೆಯುಳ್ಳ ವಿಜ್ಞಾನಸಂತಾನರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ಚಲಾಭಾಸವರ್' (ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ) ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದು ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು 'ವಿಜ್ಞಾನ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದೆ?– ಎಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ, ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥವಾದಿ– ಎಂಬ ದ್ವಿವಿಧಬೌದ್ಧವಾದಿಗಳ ವಿವಾದದಿಂದ ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ. 'ವಿಜ್ಞಾನಮಾನಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆನಂದವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೃ. ೩–೯–೨೮–೭) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಶಬ್ದದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕರೆದಿರುವದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಮಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇನು?–ಎಂದರೆ ಅದು ಜಾತ್ಯಾದಿಪ್ರಪಂಚವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ 'ಶಾಂತ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಯಾವ ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದ್ವಯವು, ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ನಿರ್ಭಾಗವಾದ ಬರಿಯರಿವು. ಇದಕ್ಕೆ 'ವಿಜ್ಞಾನಘನ ಏವ' (ಬೃ. ೨–೪–೧೨, ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯೇ), 'ನಿಷ್ಕಲಂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಂ ಶಾಂತಮ್' (ಶ್ವೇ. ೬–೧೯, ಅದು ನಿರವಯವವಾದದ್ದು, ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲದ್ದು, ಶಾಂತವು, 'ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯಮ್' ಛಾಂ. ೬–೨–೧, ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ)– ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಆಧಾರವು. ॥ ೪೫ ॥

ಏವಂ ನ ಜಾಯತೇ ಚಿತ್ತಮೇವಂ ಧರ್ಮಾ ಅಜಾಃ ಸ್ಮೃತಾಃ ।
ಏವಮೇವ ವಿಜಾನನ್ತೋ ನ ಪತನ್ತಿ ವಿಪರ್ಯಯೇ ॥ ೪೬ ॥

೪೬. ಹೀಗೆ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಧರ್ಮರುಗಳು ಅಜರೆನಿಸುವರು. ಹೀಗೆಂದೇ ಅರಿತುಕೊಂಡವರು ವಿಪರೀತಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೀಳದೆ ಇರುವರು.

ಚಿತ್ತವೂ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯಗಳೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಯ ಉಪಸಂಹಾರ

'ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ' (೪–೨೮) ಎಂದು ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯಗಳಂತೆ ಚಿತ್ತವೂ ಹುಟ್ಟಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ

ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತೋರಿಸಿತ್ತಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಬಗೆಬಗೆಯ ಹೇತುದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸಿ ಅಜಾತಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಯಿತು. ಅದನ್ನೇ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ 'ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯೆಂದಾಯಿತು. ಇದೇ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಧರ್ಮಗಳು ಎಂದರೆ ಆತ್ಮರುಗಳೂ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅಜಸ್ವರೂಪಗಳೇ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳು ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ- ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. 'ನೇಹ ನಾನಾಸ್ತಿ ಕಿಂಚನ' (ಬೃ. ೪-೪-೧೯) ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಭೇದವಿರುವದಿಲ್ಲ- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಸಾರುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಇಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮಾಃ' ಧರ್ಮಗಳು ಎಂದು ಬಹು ವಚನವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿರುವದು ಉಪಾಧಿಗಳು ಬಹುವಾಗಿರುವದರಿಂದ ; ಆ ಉಪಾಧಿಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮರೂ ಅಜರೇ ಎಂಬುದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅಜಾತಿಯನ್ನು ಅರಿತದ್ದಕ್ಕೆ ಫಲ

ಈ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಹೀಗೆ ಜನ್ಮವಿಲ್ಲದೆ, ಚಲನೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಧರ್ಮಗಳಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿ ಶಾಂತವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದು ಅನುಭವದಿಂದ ಅರಿತು ಕೊಂಡವರು ಪುತ್ರೈಷಣೆ, ವಿತ್ತೈಷಣೆ, ಲೋಕೈಷಣೆ-ಎಂಬ ಏಷಣಾತ್ರಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದವರಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಬೀಳುವದಿಲ್ಲ. 'ತತ್ರ ಕೋ ಮೋಹಃ ಕಃ ಶೋಕ ಏಕತ್ವಮನುಪಶ್ಯತಃ' (ಈ. ೭) ಏಕತ್ವ ವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಾತನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮೋಹವು, ಯಾವ ಶೋಕವು ಇದ್ದೀತು ?- ಎಂಬ ಮಂತ್ರವರ್ಣವು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ॥ ೪೬ ॥

೧೬. ಜಾತ್ಯಾದಿಗಳು ಅಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ

ಋಜುವಕ್ರಾದಿಕಾಭಾಸಮಲಾತಸ್ಪನ್ದಿತಂ ಯಥಾ ।
ಗ್ರಹಣಗ್ರಾಹಕಾಭಾಸಂ ವಿಜ್ಞಾನಸ್ಪನ್ದಿತಂ ತಥಾ ॥ ೪೭ ॥

೪೭, ನೆಟ್ಟಗಿರುವದು, ಸೊಟ್ಟಗಿರುವದು- ಮುಂತಾದ್ದರಂತೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ಕೊಳ್ಳಿಯ ತಿರುಗುವಿಕೆಯೋ, ಅರಿಯುವಿಕೆ, ಅರಿಯುವವನು- ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುವದೂ ಹಾಗೆಯೇ ವಿಜ್ಞಾನದ ಚಲನೆಯೇ.

ವಿಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ತೋರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ

ಈವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶನವನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ತಿರುಗಿಸುವ ಕೊಳ್ಳಿಯು ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದರೂ ನೆಟ್ಟಗೆ, ಸೊಟ್ಟಗೆ- ಮುಂತಾಗಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ಚಲನೆಯೇ. ಈ ವಿಜ್ಞಾನದ ಚಲನೆಯೆಂಬುದೂ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವೇ ; ನಿಜವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವೇನೂ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಮಾಯೆಯಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಚಿತ್ತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದು ? ಅಚಲವಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಚಲನೆಯೆಲ್ಲಿಂದ ಬಂದೀತು ? ಇದನ್ನು ಆಗಲೆ 'ಅಜಾಚಲಮ್' (೪–೪೫) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದನೆಯು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ

ಆದರೆ ಯಾರು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಸ್ಪಂದನವುಂಟೆಂದೂ ವಿಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದಾನೊಂದು ಸ್ಪಂದನಶಕ್ತಿಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೋ, ಅವರು ಭ್ರಾಂತರು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಸ್ಪಂದವು ನಿಃಸಾಕ್ಷಿಕವಾದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗುವದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೊಬ್ಬನು ಇರುತ್ತಾನೆಂದರೆ, ಆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಯಾವ ಸ್ಪಂದವೂ ಇಲ್ಲದಾತನೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದು. ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವೂ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಆಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದವೊಂದುಂಟೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗಲಾರದಷ್ಟೆ ? ನಿರವಯವನಾಗಿರುವ ಅದೇ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕೂಟಸ್ಥಸಾಕ್ಷಿರೂಪವೊಂದು, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಾದ ಸ್ಪಂದನಶೀಲವಾದ ಅಂಶವೊಂದು-ಎಂದಿಂತು ಎರಡಂಶಗಳು ಒಂದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇರುವವೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಲಾರದು. ಆ ಆತ್ಮನು 'ನಿಷ್ಕಲನು, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನು, ಶಾಂತನು' (ಶ್ವೇ.೬–೧೯), 'ಹೊರಗೂ ಒಳಗೂ ಜನ್ಮವಿಲ್ಲದವನು' (ಮುಂ. ೨–೧–೨), 'ಆ ಈ ಆತ್ಮನು ಮಹಾಂತನು, ಅಜನು, ಅಜರನು, ಅಮರನು, ಅಮೃತನು, ಬ್ರಹ್ಮವು' (ಬೃ. ೪–೪–೨೫), ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಆತ್ಮನ ಈ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಸಾರಿಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ಪಂದಶಕ್ತಿಯಿದೆ ಎಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅರಿಯುವಿಕೆ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವೇನೂ ಅಲ್ಲ; ಹಾಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ ಅದಕ್ಕೂ ಸ್ಪಂದದ ವಾಸನೆಯಿದೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸ

ಬೇಕಾಗುವದು? ಇನ್ನು ಈ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಪ್ರಲಯಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದೇನೂ ಸುಳ್ಳಲ್ಲ; 'ಪರಾಸ್ಯ ಶಕ್ತಿರ್ವಿವಿಧೈವ ಶ್ರೂಯತೇ' (ಶ್ವೇ. ೬-೮ ಈತನ ಪರಾಶಕ್ತಿಯು ವಿವಿಧವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆನ್ನುವರು) ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ವಿಜ್ಞಾನಸ್ಪನ್ದಿತಮ್' (ವಿಜ್ಞಾನದ ಚಲನೆ) ಎಂದರೆ ಚಲನೆಯಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುವದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ||೪೭||

ಅಸ್ಪನ್ದಮಾನಮಲಾತಮನಾಭಾಸಮಜಂ ಯಥಾ ।
ಅಸ್ಪನ್ದಮಾನಂ ವಿಜ್ಞಾನಮನಾಭಾಸಮಜಂ ತಥಾ ॥ ೪೮ ॥

೪೮. ಅಲುಗಾಡದೆ ಇರುವ ಕೊಳ್ಳಿಯು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅಜವಾಗಿರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಅಲುಗಾಡದೆ ಇರುವ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆಯ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅಜವಾಗಿರುವದು.

ಅವಿದ್ಯೆಯು ತೊಲಗಲಾಗಿ ಅದ್ವೈತಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ

ಕೊಳ್ಳಿಯು ಅಲುಗಾಡುವಾಗ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ತನ್ನನ್ನು ತಿರುಗಿಸದೆ ಇರುವಾಗ ಅದು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳದೆ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇರುವದೋ, ಹಾಗೆಯೇ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಜನ್ಮಾದಿರೂಪದಿಂದ ತೋರದೆ ತಾನು ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಅಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. || ೪೮ ||

ಅಲಾತೇ ಸ್ಪನ್ದಮಾನೇ ವೈ ನಾಽಽಭಾಸಾ ಅನ್ಯತೋ ಭುವಃ ।
ನ ತತೋಽನ್ಯತ್ರ ನಿಸ್ಪನ್ದಾನ್ನಾಲಾತಂ ಪ್ರವಿಶನ್ತಿ ತೇ ॥ ೪೯ ॥
ನ ನಿರ್ಗತಾ ಅಲಾತಾತ್ತೇ ದ್ರವ್ಯತ್ವಾಭಾವಯೋಗತಃ ।
ವಿಜ್ಞಾನೇಽಪಿ ತಥೈವ ಸ್ಯುರಾಭಾಸಸ್ಯಾವಿಶೇಷತಃ ॥ ೫೦ ॥

೪೯-೫೦. ಕೊಳ್ಳಿಯು ಸುತ್ತುತ್ತಿರುವಾಗ ತೋರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದಲೇನೂ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ; ಸುತ್ತದೆ ಇರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಕೊಳ್ಳಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವು ಕೊಳ್ಳಿಯಿಂದ ಹೊರಟುಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ;

ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ, ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆ ತೋರಿಕೆಗಳು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕು; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ತೋರಿಕೆ ಯೆಂಬುದು ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನೇ ಸ್ಪಂದಮಾನೇ ವೈ ನಾಽಽಭಾಸಾ ಅನ್ಯತೋಭುವಃ ।
ನ ತತೋಽನ್ಯತ್ರ ನಿಸ್ಪಂದಾನ್ನ ವಿಜ್ಞಾನಂ ವಿಶಂತಿ ತೇ ॥ ೫೧ ॥
ನ ನಿರ್ಗತಾಸ್ತೇ ವಿಜ್ಞಾನಾದ್ ದ್ರವ್ಯತ್ವಾಭಾವಯೋಗತಃ ।
ಕಾರ್ಯಕಾರಣತಾಭಾವಾದ್ ಯತೋಽಚಿಂತ್ಯಾಃ ಸದೈವ ತೇ ॥ ೫೨ ॥

೫೧-೫೨. ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಲುಗಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ತೋರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅಲುಗಾಡದೆ ಇರುವಾಗ ಆ ವಿಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಬೇರೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಅವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊರಟುಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಚಿಂತ್ಯಗಳಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ.

ಆಭಾಸಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಚಿಂತ್ಯಸ್ವಭಾವದವೇ

ಕೊಳ್ಳಿಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಆಕಾರಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುವವಷ್ಟೆ? ಅವು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬಂದು ಕೊಳ್ಳಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವವೆಂದು ಯಾರೂ ಬಗೆಯುಹದಿಲ್ಲ. ಕೊಳ್ಳಿಯನ್ನು ತಿರುಗಿಸದೆ ಇದ್ದಾಗ ಆ ಆಕಾರಗಳು ಕೊಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಹೋದವೆಂದಾಗಲಿ, ಆ ಕೊಳ್ಳಿಯನ್ನೇ ಸೇರಿಕೊಂಡವೆಂದಾಗಲಿ ನಾವುಗಳು ಯಾರೂ ಎಣಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಅನಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ತೋರಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಅವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಆತ್ಮನು ಅದ್ವಿತೀಯನೇ ಎಂದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವಾಗ ಅವು ಆತ್ಮನೊಳಕ್ಕೇ ಹೋಗಿ ಹೊಕ್ಕಿರುವವೆಂದೂ ಎಣಿಸುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕವಾದ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ತೋರಿಕೆಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಗಳೇ. ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯವಿಲ್ಲ, ಕಾರಣವಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅಚಿಂತ್ಯವೇ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಗಳೇ ಹೊರತು ಇಂಥ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂದವು, ಇಂಥ ಫಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವು, ಇಂಥಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದವು-ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರು

ವದೇ ಇಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳಿಯೊಂದೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ದೃಷ್ಟಿಯ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ದ್ವೈತವನ್ನು ಜನರೇ ವಿಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯುಲ್ಲ, ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದ ಆತ್ಮನೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಾನ್ಯತ್ವಾಭ್ಯಾಮನಿರ್ವಚನೀಯಮ್' (ಅದೇ ಎಂದಾಗಲಿ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗದ ತೋರಿಕೆ) ಎಂದು ಅಂಥವುಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಈಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇದಾಂತಿಗಳು ಇವು ಸದ ಸದ್ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವ ಅನಿರ್ವಚನೀಯ–ಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ತೆಂದಾಗಲಿ ನಿರ್ಣಯಿ ಸುವದಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಅನಿರ್ವಚನೀಯಭಾವಗಳು–ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದಾರೆ. ಹೇಗೇ ಆಗಲಿ, ಅವು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸುನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯಚೈತನ್ಯವೇ

ಬೌದ್ಧರೂ ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳು ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವಕ್ಕೆ ಗತ್ಯಾಗಮನಾದಿಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಅನ್ಯತೋ ನಾಪಿ ಚಾಯಾತಂ ನ ತಿಷ್ಠತಿ ನ ಗಚ್ಛತಿ | ಮಾಯಾತಃ ಕೋ ವಿಶೇಷೋಽಸ್ಯ ಯನ್ಮೂಢೈಃ ಸತ್ಯತಃ ಕೃತಮ್ ||' (ಬೋ. ಚ ೯–೧೪೩) ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬರಲಿಲ್ಲ, ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಿಗೂ ಹೋಗುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಮಾಯೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಏನು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯಿದೆ? ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಮೂಢರು ಇದನ್ನು ಸತ್ಯ ವೆನ್ನುತ್ತಿರುವರಲ್ಲ!– ಎನ್ನುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ; ಅದರೂ 'ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ'(೪-೪೬)ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಜವೂ, ಅಚಲವೂ ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಯೂ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅದೂ ಕೊಳ್ಳಿಯ ಆಕಾರದಂತೆಯೇ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ ಎಂದು ಅರಿಯಬೇಕು. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಿಜ್ಞಾನವೇ ತಾನೇ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥರೂಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಸಂಕ್ಲೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ, ನಿರ್ವಾಣರೂಪದಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸಿದಾಗ ವ್ಯವದಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ– ಎನ್ನುವರಷ್ಟೆ? ಅವರನ್ನೂ 'ಅವು ವಿಜ್ಞಾನ ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕಪಾದದಿಂದ ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಲಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಯಾರು ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಶೂನ್ಯವೇ ತತ್ತ್ವವು ಎಂದಿಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ 'ನಿರೋಧವಿಲ್ಲ, ಉತ್ಪಾದ ವಿಲ್ಲ, ಆಗಮವಿಲ್ಲ, ನಿರ್ಗಮವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅನುಭವಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹೇಳು ತ್ತಿರುವರೋ ಒಣತರ್ಕದಿಂದ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಿರುವರೋ ಅವರು

ಆಕಾಶವನ್ನು ಗುದ್ದುವವರಂತೆ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಕಾರಿ ಕಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಪ್ರವೇಶವು ದಕ್ಕಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿರಹಿತವಾಗಿ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವ ಆ ವೇದಬಾಹ್ಯರ ಮತವು ಬೆರೆತಿದೆ ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರಾದರೊ, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಚಿಂತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ; ಅದ್ವೈತವಿಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ರುತ್ತವೆ; ಅವು ತತ್ತ್ವವೇ ಎಂದಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅವು ಗಳಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಜನ್ಯಜನಕಭಾವವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅವು ತಿರುಗಿಸುವ ಕೊಳ್ಳಿಯು ನೆಟ್ಟಗಿರುವ ಸೊಟ್ಟಗಿರುವ ಆಕಾರಗಳಂತೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವರಿಗೆ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತವಿಜ್ಞಾ ನಾತ್ಮನಾದ ಪರಮಾತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವದೆಂಬ ಫಲವಾಗುವದು. ||೫೨||

ದ್ರವ್ಯಂ ದ್ರವ್ಯಸ್ಯ ಹೇತುಃ ಸ್ಯಾದನ್ಯದನ್ಯಸ್ಯ ಚೈವ ಹಿ ।
ದ್ರವ್ಯತ್ವಮನ್ಯಭಾವೋ ವಾ ಧರ್ಮಾಣಾಂ ನೋಪಪದ್ಯತೇ ॥ ೫೩ ॥

೫೩. ದ್ರವ್ಯವು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾದೀತು; ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾದೀತು. ಆದರೆ ಧರ್ಮರುಗಳು ದ್ರವ್ಯವೆಂಬುದಾಗಲಿ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂಬುದಾಗಲಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ.

ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ

ಆತ್ಮನು ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಕೂಟಸ್ಥವೂ ಆಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ ಸ್ವರೂಪನು. ಅವನಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತ, ಜೀವಾದಿರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರು ತ್ತವೆ; ಅವು ಅವಿದ್ಯಾಸ್ಪಂದನಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತಿರುಗಾಡಿಸಿದ ಕೊಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನೇರಾಗಿರುವದು, ಡೊಂಕಾಗಿರುವದು—ಮುಂತಾದ ಆಕಾರಗಳು ತೋರುವಂತೆಯೇ ಅವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಗಳೇ. ಅವಕ್ಕೆ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೇನೂ ಇಲ್ಲ— ಎಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸ ಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆಯೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗುವದು.

ಚಿತ್ತಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆ ಎಂದು ಯಾರು ಹೇಳುವರೋ, ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆಯೂ ಒಂದು ದ್ರವ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದೀತು; ದ್ರವ್ಯವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಎಂದರ್ಥ. ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತೋರಿಕೆಗಳಿಗೆ 'ದ್ರವ್ಯತ್ವಾಭಾವಯೋಗತಃ' (ದ್ರವ್ಯತ್ವವು

ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ) ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದರಿಂದ ದ್ರವ್ಯಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಅಂತೂ ದ್ರವ್ಯವೇ- ನಿಜವಾಗಿ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವದೇ-ಮತ್ತೊಂದು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇತುವಾದೀತೇ ಹೊರತು ಅದ್ರವ್ಯವಾದದ್ದು -ಅವಸ್ತುವಾದದ್ದು-ವಸ್ತುವಲ್ಲದ್ದು ವಸ್ತುವಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಲಾರದೆಂದು ಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿರುವ ಹಗ್ಗವೇ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ತು ಹುಟ್ಟುವದೂ ಉಂಟೆಂಬುದು ನಿಜ: ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವದೇ ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು- ಎಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಕಾರಣವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು ; ತಾನೇ ತನಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಲಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದಿಗಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಬೀಜವೆಂಬ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮೊಳಕೆ ಎಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಬೇರೆಯಾದ ಕಾರ್ಯವಿರಬೇಕು-ಎಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಬೀಜವು ಬೀಜಕ್ಕೇ ಕಾರಣವೆಂಬುದಾಗಲಿ ಮೊಳಕೆಗೆ ಮೊಳಕೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ ?

ಆದರೆ ಜೀವರುಗಳಾಗಲಿ, ಬೇರೆಯ ಧರ್ಮಗಳಾಗಲಿ ದ್ರವ್ಯಗಳೆಂಬುದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ತಿರುಗಿಸಿದ ಕೊಳ್ಳಿಯ ಆಕಾರಗಳಂತೆ ಬರಿಯ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ : ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ದ್ರವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಹಾವು' ನೀರಿನ ಕೋಡಿ-ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕುದುರೆಗಿಂತ ಕೋಣವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಯೆಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಅಲುಗಾಟವಾಗಿರುವ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಅವು ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಹೊಂದುವದೇ ಇಲ್ಲ.

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ವಿಜ್ಞಾನವು ಶಾಂತವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅದೇ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲವೆ ? ಆದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗಿದೆಯಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ನಿಜ. ಆದರೆ ಆ ಆತ್ಮನೆಂಬ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು 'ದ್ರವ್ಯವು' ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವದು ದ್ರವ್ಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ದ್ರವ್ಯವೆಂದು ಜನರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಅದೇ ನಿಜವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಇರಲಿ.

ಹೀಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಿಕವಾಗಿ ದ್ರವ್ಯವೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅವನು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯ-ವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯು ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು 'ಅಪೂರ್ವಮನ ಪರಮ್' ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಂದೂ ಇಲ್ಲ– ಎನ್ನುತ್ತಿದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಆಭಾಸಗಳು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಚಿಂತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ (೪–೫೨) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇ ಸರಿ.

೧೭. ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯದಿಂದ ಸಂಸಾರನಿವೃತ್ತಿ

ಏವಂ ನ ಚಿತ್ತಜಾ ಧರ್ಮಾಶ್ಚಿತ್ತಂ ವಾಪಿ ನ ಧರ್ಮಜಮ್ ।
ಏವಂ ಹೇತುಫಲಾಜಾತಿಂ ಪ್ರವಿಶನ್ತಿ ಮನೀಷಿಣಃ ॥೫೪॥

೫೪. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಗಳು ಚಿತ್ತದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ, ಚಿತ್ತವೂ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ, ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಕಿಗಳಾದವರು ಹೇತುಫಲಗಳು ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಮತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವರು.

ಚಿತ್ತಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಭಾವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

ಹೀಗೆ ಆಭಾಸಗಳ ಹುಟ್ಟೇ ಮುಂತಾದವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮನು ಸರ್ವಾನನ್ಯಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ, ಅವನು ಕಾರಣನೆಂಬುದು ಸಲ್ಲದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನ ಉಪಾಧಿಯೆಂದು ಜನರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಚಿತ್ತವೇ ಹುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ– ಎಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಧರ್ಮಗಳು ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನ ಭಾವಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಚಿತ್ತವೂ ಆ ಹೊರಗಿನ ಭಾವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪದ ಆಭಾಸ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಶುಕ್ತಿಯ ತೋರಿಕೆಯಾಗಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯು ಹಗ್ಗದ ತೋರಿಕೆಯಾದ ಹಾವಿನಿಂದಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಕಪ್ಪೆಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯಿಂದಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ಯಾವನೂ ಬಗೆಯುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ?

ಹಿಂದೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯು ಒಪ್ಪಿರುವ ಚಿತ್ತವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸದೆ ಇರುವದರಿಂದ 'ಹೀಗೆ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ' (೪-೪೬) ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿಯಾದರೊ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಹೊರಗಿನ ಧರ್ಮಗಳಾಗಲಿ ಹೊರಗಿನ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಚಿತ್ತವಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟಲಾರವು - ಎಂಬುದನ್ನು ಚಿತ್ತಾದಿಗಳು ಅದ್ರವ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅವು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿಲ್ಲ– ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ-ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷ.

ಚಿತ್ತಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಯೋಜನ

ಹೀಗೆ ಚಿತ್ತಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ, ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದವರು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಫಲವಾದ ಶರೀರವಾಗಲಿ, ಆ ಶರೀರದಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಹೇತುಫಲಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ-ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದರ್ಥ.

ಯಾವದ್ಧೇತುಫಲಾವೇಶಸ್ತಾವದ್ಧೇತುಫಲೋದ್ಭವಃ |
ಕ್ಷೀಣೇ ಹೇತುಫಲಾವೇಶೇ ನಾಸ್ತಿ ಹೇತುಫಲೋದ್ಭವಃ ॥೫೫॥

೫೫. ಹೇತುಫಲಗಳ ಆವೇಶವಿರುವವರೆಗೆ ಹೇತುಫಲಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವವು. ಹೇತುಫಲಗಳ ಆವೇಶವು ಕ್ಷಯವಾದರೆ ಹೇತುಫಲಗಳು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ.

ಹೇತುಫಲಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಅಭಿನಿವೇಶವೇ ಕಾರಣ

ಈ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಯಾರು ಹೇತುಫಲಗಳು ನಿಜವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನವುಳ್ಳವರಾಗಿರುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಯಾವ ಕೆಡಕಾಗುವದು ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲಾಭವೇನು ?–ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಹೇತುಗಳು ನನಗೆ ಉಂಟು. ಅವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಒಂದಾನೊಂದು ಜೀವರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಫಲವನ್ನು ನಾನು ಅನುಭವಿಸವೆನು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವೇ ಹೇತುಫಲಾವೇಶವು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹುಟ

ಹಾಕಿ, ಅದರ ಚಿತ್ತವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಇರುತ್ತಿರುವನೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೇತುಫಲಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವವು, ಎಂದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದೆಂಬುದು ಎಡೆಬಿಡದೆ ಸಂತತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವದು. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿನಿವೇಶವು ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟರೆ-ಗ್ರಹವು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವಾತನಿಗೆ ಮಂತ್ರ, ಔಷಧಿ- ಇವುಗಳ ವೀರ್ಯದಿಂದ ಅದು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವಂತೆ-ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿರುವ ಈ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾಶವಾದರೆ- ಹೇತುಫಲಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬುದು ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ತದಾ ವಿದ್ವಾನ್ ಪುಣ್ಯಪಾಪೇ ವಿಧೂಯ ನಿರಂಜನಃ ಪರಮಂ ಸಾಮ್ಯಮುಪೈತಿ' (ಮುಂ. ೩-೧-೩) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆಗ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪುಣ್ಯಪಾಪಗಳು ಅಂಟದೆ ಇರುವವು ; ಪರಮಾತ್ಮನಿಗೂ ಅವನಿಗೂ ಪರಮಸಾಮ್ಯವೇ ಏರ್ಪಡುವದು.

ಯಾವದ್ಧೇತುಫಲಾವೇಶಃ ಸಂಸಾರಸ್ತಾವದಾಯತಃ ।
ಕ್ಷೀಣೇ ಹೇತುಫಲಾವೇಶೇ ಸಂಸಾರಂ ನ ಪ್ರಪದ್ಯತೇ ॥ ೫೬ ॥

೫೬. ಹೇತುಫಲಾವೇಶವು ಇರುವವರೆಗೆ ಸಂಸಾರವು ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವದು. ಹೇತುಫಲಾವೇಶವು ಸವೆದಮೇಲೆ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಪಡೆಯದೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ನಾನು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪನೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ಹೋಗುವದೇ ಮೋಕ್ಷ

ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ 'ನಾನು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸ್ವಭಾವದವನು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಸಂಸಾರವು ಹಬ್ಬಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಮಾನವು ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ ಸಂಸಾರಪ್ರಾಪ್ತಿ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ ; ಕಾರಣವಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಕಾರ್ಯವುಂಟಾಗುವದು? ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಲ್ಲದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೧೮. ಜನ್ಮನಾಶಗಳು ಆವಿದ್ಯಕವೇ

ಸಂವೃತ್ಯಾ ಜಾಯತೇ ಸರ್ವಂ ಶಾಶ್ವತಂ ನಾಸ್ತಿ ತೇನ ವೈ ।
ಸದ್ಭಾವೇನ ಹ್ಯಜಂ ಸರ್ವಮುಚ್ಛೇದಸ್ತೇನ ನಾಸ್ತಿ ವೈ ॥ ೫೭ ॥

೫೭. ಸಂವೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಶ್ವತವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಅಜವೇ, ಅದರಿಂದ ಉಚ್ಛೇದವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಜಾತಿಯು ಆವಿದ್ಯಕ, ಅಜಾತಿಯು ಪರಮಾರ್ಥ

(ಶಂಕೆ) :– ಅಜನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಏನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಮೇಲೂ ಹೇತುಫಲಗಳಿಗೂ ಸಂಸಾರಕ್ಕೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರಲ್ಲ ! ಇದು ಪೂರ್ವಾಪರವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತಲ್ಲವೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) :– ಇದರಲ್ಲೇನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಸಂವೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ –ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ– ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಆ ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಾಶ್ವತವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶಾಶ್ವತವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹೇತುಫಲಾವೇಶವಿರುವವರೆಗೆ ಸಂಸಾರವು ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವದು –ಎಂದು ಹೇಳಿದೆವು. ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ವಿಶ್ವವೇ ಅಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿ–ಹುಟ್ಟುವದು–ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಹೇತು, ಫಲ–ಮುಂತಾದ ಯಾವದಕ್ಕೂ ನಾಶವೇ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಉತ್ಪತ್ತಿನಾಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಅಜಾತಿವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

ಸಂವೃತಿ, ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ– ಎಂಬ ವಿಂಗಡವು ಹೇಗೆ ?

ಇಲ್ಲಿ ' ಸಂವೃತಿ ' ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯದಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವು. 'ಸಂವ್ರಿಯತೇ ಸಮಾಚ್ಛಾದ್ಯತೇ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವಮನಯಾ' ಯಾವದು ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಮುಸುಕಿಕೊಂಡಿರುವದೋ ಅದೇ ಸಂವೃತಿ. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿನೋಡುವಾಗ ಎಲ್ಲವೂ ಅಜವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃ, ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ–ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುವದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮುಸುಕುಬಿದ್ದಿರುವಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂವೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯವರಿಗೆ ಬಾಹ್ಯದೃಷ್ಟಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಒಳಗಿನ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನಸಂಶಯಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರತಿಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ , ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಬೌದ್ಧರೂ ಸಂವೃತಿಸತ್ಯ, ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ—ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. 'ದ್ವೇ ಸತ್ಯೇ ಸಮುಪಾಶ್ರಿತ್ಯ ಬುದ್ಧಾನಾಂ ಧರ್ಮದೇಶನಾ | ಲೋಕಸಂವೃತಿಸತ್ಯಂ ಚ ಸತ್ಯಂ ಚ ಪರಮಾರ್ಥತಃ' (ಮಾ. ಕಾ. ೨೪-೮, ವೃ. ಪು. ೧೪೦) ಎಂದೇ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕಾರಿಕೆ. ಎರಡು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬುದ್ಧರು ಧರ್ಮವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವು ಯಾವವೆಂದರೆ, ಲೋಕಸಂವೃತಿಸತ್ಯ, ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ —ಎಂಬಿವು ಎಂದು ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣವೇ ಬೇರೆ. ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ ಎಂಬಾತನು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ : 'ಸಂವೃತಿ' ಎಂದರೆ ಸುತ್ತಲೂ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದು ; ಅಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ 'ಸಂವೃತಿ' ಎಂದು ಹೆಸರು ; (೨) ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಹುಟ್ಟುವದು ಎಂದರೆ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದೇ 'ಸಂವೃತಿ' ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು; ಅಥವಾ (೩) 'ಸಂವೃತಿ' ಎಂದರೆ ಸಂಕೇತವು, ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯ ವ್ಯವಹಾರ, ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯವ್ಯವಹಾರ—ಮುಂತಾದ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವು ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು (ಮಾ. ವೃ. ಪು. ೧೪೦). ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದು ಆಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡದೆ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ಆಗಲಾರದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಲೋಕಸಂವೃತಿಸತ್ಯವನ್ನು ಉಪಾಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (ಮಾ. ಕಾ. ೨೪-೧೦, ವೃ. ಪು ೧೧೧); ಅದನ್ನು 'ಸಂವೃತಿ' ಎಂದಿರುವದೇಕೆಂದರೆ ಅದು ಯುಕ್ತಿಬಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಯೋಗಿಗಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ. ಇಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವು; ಅದೇ ಶೂನ್ಯತೆಗೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಇನ್ನು ಅನುಭವಬಾಧ್ಯತ್ವವು ಹೇಗೆಂದರೆ: 'ತತ್ರ ಪ್ರಾಕೃತಕೋ ಲೋಕೋ ಯೋಗಿಲೋಕೇನ ಬಾಧ್ಯತೇ| ಬಾಧ್ಯನ್ತೇ ಧೀವಿಶೇಷೇಣ ಯೋಗಿನೋಽಪ್ಯುತ್ತರೋತ್ತರೈಃ' (ಬೋ. ಚ. ೯-೪).[1] ಪ್ರಾಕೃತಜನರ ಭಾವನೆಯು ಯೋಗಿಗಳ ಅನುಭವದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ; ಆ ಯೋಗಿಜನರ ಅನುಭವಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಮೇಲುಮೇಲುಮಟ್ಟದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಕೀಳುಕೀಳುಮಟ್ಟದ ಅನುಭವಗಳು ಬಾಧಿತವಾಗುವವು' ಎಂದು ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥ.

1. ಈ ಬೋಧಿಚರ್ಯಾವತಾರವಾಕ್ಯವನ್ನು "The Central Philosophy of Buddhism" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬರ ಅನುಭವವು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಡೆದುಹಾಕುವದೆಂಬು ದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅನುಭವದ ಯೋಗಿಗಳು ಯಾರೆಂಬುದನ್ನು ಯಾವ ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೊಡೆದುಹಾಕಬೇಕು ? ಆ ಅನುಭವವಾದರೂ ಕೊನೆಯಮುಟ್ಟದ್ದು ಎಂಬ ಭರವಸೆಯಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಬೇಕು ?

ಇನ್ನು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಸಂವೃತಿಪರಮಾರ್ಥವಿವೇಕವು ಹೇಗೆಂದರೆ: ಜಾಗ್ರದ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರು ವದೂ ಅದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಾದಿವ್ಯವಹಾರವೂ ಸಂವೃತಿಯು. ಈ ಸಂವೃತಿಯು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು. ಅವಿದ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಅನೃತವಾಗಿರುವ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೂ ಕಲೆಬೆರೆಸಿ ಕೊಂಡಿರುವ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಭಾವನೆ. ವ್ಯವಹಾರರೂಪವಾದ ಸಂವೃತಿ ಯೆಲ್ಲವೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಜಾಗ್ರದಾದ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣನಾಗಿ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ. ಅವಿದ್ಯಾ ಕೃತವಾದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಈ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಬಾಧಿತವಾಗದೆ ಇರುವದರಿಂದ 'ಸಂವೃತಿಸತ್ಯ' ವೆನಿಸಿರುವವೇ ಹೊರತು ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿ ಯಿಂದಲಾಗಲಿ ಯೋಗಿಜನರ ಅನುಭವದಿಂದಲಾಗಲಿ ಬಾಧ್ಯವಾಗಿರು ತ್ತವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ಆ ಯುಕ್ತಿಯೂ ಅನುಭವವೂ ವ್ಯವಹಾರಾಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಸಂವೃತಿಯೇ, ಆವಿದ್ಯಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ–ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಶೇಷವು.

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುವದೇನನ್ನು ?

ಇಲ್ಲಿ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದೇನೆಂದರೆ : 'ಸದ್ಭಾವೇನ ಹ್ಯಜಂ ಸರ್ವಮ್' (ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಅಜವೇ) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯವೇ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಬರಿಯ ಉಚ್ಛೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಗಳೆ ದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಶಾಶ್ವತತ್ವ, ಉಚ್ಛೇದ–ಎರಡೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾನಘನನಾದ ಆತ್ಮ ನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಉಚ್ಛೇದನಿಷ್ಠಾ ನೇಹಾಸ್ತಿ ಭಾವನಿಷ್ಠಾ

ನ ವಿದ್ಯತೇ.' (ಮೋ. ಧ. ೨೧೯–೬) ಇಲ್ಲಿ ಉಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿಯೂ ಪರ್ಯವಸಾನ ವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಭಾವದಲ್ಲಿಯೂ ಪರ್ಯವಸಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲ–ಎಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಎಲ್ಲವೂ ಅಜವೇ' ಎಂದು ನಿತ್ಯತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ ಯಲ್ಲ!– ಎಂದರೆ ಅದು ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಜನ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆ ದದ್ದೇ ಹೊರತು ಅಜತ್ವವೆಂಬ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ 'ಅಜಃ ಕಲ್ಪಿಸಂವೃತ್ಯಾ' (೪–೭೪) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸ ಲಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವ ದಿಲ್ಲ. 'ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿದೆಯೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಾರದು ; ಯಾವ ಯಾವದು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದು ತೋರುತ್ತಿರುವದೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಂಡು ಯಾವದೊಂದೂ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ– ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥದ ಸಾರವೇನೆಂದರೆ **ಪರಮಾರ್ಥ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಅದು ಉಚ್ಛೇದವಿಲ್ಲದ್ದು, ಶಾಶ್ವತವೂ ಅಲ್ಲ ; ಆದರೆ ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಉಚ್ಛೇ ದವೂ ಉಂಟು, ಶಾಶ್ವತವೂ ಉಂಟು.** ॥ ೫೭ ॥

ಧರ್ಮಾ ಯ ಇತಿ ಜಾಯನ್ತೇ ಜಾಯನ್ತೇ ತೇ ನ ತತ್ತ್ವತಃ ।
ಜನ್ಮ ಮಾಯೋಪಮಂ ತೇಷಾಂ ಸಾ ಚ ಮಾಯಾ ನ ವಿದ್ಯತೇ ॥೫೮॥

೫೮. ಯಾವ ಧರ್ಮಗಳು ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟುವವೋ ಅವು ನಿಜ ವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಜನ್ಮವು ಮಾಯೋಪಮವು, ಆ ಮಾಯೆ ಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಸಾಂವೃತಿಕಜನ್ಮವೆಂಬುದು ಮಾಯೋಪಮ

ಆತ್ಮರುಗಳು, ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳು– ಎಂಬ ಧರ್ಮಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೆಂದು ಅಜ್ಞರು ಕಲ್ಪಿಸುವರಷ್ಟೆ, ಆ ಧರ್ಮಗಳು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ? ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ಅವು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೋ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಆ ಧರ್ಮಗಳು ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವವು ಎಂಬುದು ಮಾಯೋಪಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಮಾಯೆಯು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವದೋ, ಮಾಯೆಯಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟು ವವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಆ ಧರ್ಮಗಳ ಜನ್ಮವೆಂಬುದು 'ಮಾಯೆ ಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ' ಅಥವಾ 'ಮಾಯೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆ' ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದದ್ದ ರಿಂದ ಮಾಯೆ ಎಂಬುದೊಂದು ನಿಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು ; ಆ

ಮಾಯೆಯೂ ಇಲ್ಲದ್ದೇ. ಮಾಯೆ ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲದ್ದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಹೆಸರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನ್ಮವು ಮಾಯೆಯಂತೆ–ಎಂದರೆ ಹೇಗೆ ಮಾಯೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮಗಳ ಜನ್ಮವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಹೊರತು ಮಾಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ‖ ೫೮ ‖

ಯಥಾ ಮಾಯಾಮಯಾದ್ ಬೀಜಾದ್ ಜಾಯತೇ ತನ್ಮಯೋಽಙ್ಕುರಃ
ನಾಸೌ ನಿತ್ಯೋ ನ ಚೋಚ್ಛೇದೀ ತದ್ವದ್ಧರ್ಮೇಷು ಯೋಜನಾ ‖೫೯‖

೫೯. ಹೇಗೆ ಮಾಯಾಮಯವಾದ ಬೀಜದಿಂದ ಮಾಯಾಮಯವಾದ ಮೊಳಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವದೋ, ಅದು ಹೇಗೆ ನಿತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೋ ನಾಶವಾಗತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಮಾಯಾಜನ್ಮ ಎಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅಜನ್ಮವೇ

ಹಾಗಾದರೆ ಆ ಧರ್ಮಗಳ ಜನ್ಮವು ಮಾಯೋಪಮ ಎಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ?– ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

ಮಾಯಾಮಯವಾಗಿ ತೋರಿಕೆಯೊಂದೇ ಸಾರವಾಗಿರುವ ಬೀಜದಿಂದ ಮಾಯಾಮಯವಾದ ಮೊಳಕೆಯು ಹುಟ್ಟುವದಷ್ಟೆ ? ಆದರೆ ಆ ಮೊಳಕೆಯ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿರುವವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆ ಮೊಳಕೆಯು ನಿತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದೆ, ನಾಶವಾಗತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇರುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅವಸ್ತುವೇ ಅಲ್ಲವೆ ? ಅವಸ್ತುವಾದದ್ದು ನಿತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ನಾಶವಾಗತಕ್ಕದ್ದೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳ ಜನ್ಮನಾಶಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು ; ಅವುಗಳಿಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ಜನ್ಮವಾಗಲಿ ನಾಶವಾಗಲಿ ಆಗುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ– ಎಂದರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ ಮಾಯಾಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

"ಏವಂ ಸತಿ ಕ ಉಚ್ಛೇದಃ ಶಾಶ್ವತೋ ವಾ ಕಥಂ ಭವೇತ್ । ಸ್ವಭಾವಾದ್ ವರ್ತಮಾನೇಷು ಸರ್ವಭೂತೇಷು ಹೇತುತಃ" (ಮೋ. ಧ. ೨೫೯–೪೧) ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಹೀಗೆ ಸ್ವಭಾವವೆಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದಲೇ ಇರುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೂ ಉಚ್ಛೇದವೆಂದರೆ ಯಾವದು ? ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದಾದರೂ ಯಾವದು ?–ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷಧರ್ಮವಚನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾರಣವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂಬ 'ಶಾಶ್ವತವಾದ', ಕಾರಣವು ನಾಶವಾಗುವದೆಂಬ 'ಉಚ್ಛೇದವಾದ'– ಇವೆರಡನ್ನೂ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದು ಬೌದ್ಧರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಎಲ್ಲವೂ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತ, ಉಚ್ಛೇದ– ಎರಡೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ತೋರಿಸುವದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ "ಶಾಶ್ವತ'. 'ಉಚ್ಛೇದ'–ಎಂಬ ಬೌದ್ಧರ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ||೫೯||

೧೯. ದ್ವೈತವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ವಾಙ್ಮನಗಳಿಗೆ ಅಗೋಚರವಾಗಿದೆ

ನಾಜೇಷು ಸರ್ವಧರ್ಮೇಷು ಶಾಶ್ವತಾಶಾಶ್ವತಾಭಿಧಾ |
ಯತ್ರ ವರ್ಣಾ ನ ವರ್ತನ್ತೇ ವಿವೇಕಸ್ತತ್ರ ನೋಚ್ಯತೇ ||೬೦||

೬೦. ಅಜರಾದ ಯಾವ ಧರ್ಮರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಶ್ವತ, ಅಶಾಶ್ವತ –ಎಂಬ ಮಾತಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ವರ್ಣಗಳಿರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ವಿವೇಕವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ.

ಧರ್ಮಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ವಾಗತೀತವಾಗಿರುವವು

ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಚೈತನ್ಯೈಕರಸವಾಗಿರುವ ಅಜರಾದ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ– ಆತ್ಮರುಗಳ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ–ಇವು ಶಾಶ್ವತ ಅಥವಾ ಅಶಾಶ್ವತ ಎಂಬ ಮಾತು ಸಲ್ಲುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸುವದಕ್ಕೆ ವರ್ಣಗಳು ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಗಳೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ, ಅನಿತ್ಯ–ಎಂಬ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಹೇಳುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಜನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ (೪–೫೪) ಧರ್ಮಗಳು ತೋರುತ್ತಿರುವ ತಮ್ಮ ರೂಪದಿಂದ ಅವುಗಳ ಜನ್ಮವು ಮಾಯೆಯ ಜನ್ಮದಂತೆ, ಅವುಗಳು ನಿತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅನಿತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ– ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತು ; ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಜಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅಜಾತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಶೇಷಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವು ವಾಗ್ವಿಷಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ವರ್ಣಾ ನ ವರ್ತನ್ತೇ' (ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವು ಶಕ್ತವಲ್ಲ) ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಉಪಲಕ್ಷಣ ; ಇದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ತೆಗೆದು

ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯು (ತೈ. ೨-೯) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸು ಲಾರದೆ ಮಾತುಗಳೂ ಮನಸ್ಸೂ ಹಿಂತಿರುಗುವವು-ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ||೬೦||

ಯಥಾ ಸ್ವಪ್ನೇ ದ್ವಯಾಭಾಸಂ ಚಿತ್ತಂ ಚಲತಿ ಮಾಯಯಾ |
ತಥಾ ಜಾಗ್ರದ್ದ್ವಯಾಭಾಸಂ ಚಿತ್ತಂ ಚಲತಿ ಮಾಯಯಾ ||೬೧||
ಅದ್ವಯಂ ಚ ದ್ವಯಾಭಾಸಂ ಚಿತ್ತಂ ಸ್ವಪ್ನೇ ನ ಸಂಶಯಃ |
ಅದ್ವಯಂ ಚ ದ್ವಯಾಭಾಸಂ ತಥಾ ಜಾಗ್ರನ್ನ ಸಂಶಯಃ ||೬೨||

ಧರ್ಮಗಳು ವಾಙ್ಮನಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದು ಮಾಯಿಕ

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವಾಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸೂ ವಿಷಯೀಕರಿಸ ಲಾರವು-ಎಂದಿರುವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? 'ಇದು ಸತ್ಯ, ಇದು ಅನೃತ', 'ಇದು ಶಾಶ್ವತ, ಇದು ಅಶಾಶ್ವತ'-ಎಂದು ವಾಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೂ ಅವನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಆಗಿದೆಯಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :- ಇವೆಲ್ಲವೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಜಾದ್ವಯವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದ ಲಾಗಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲಾಗಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿ ತಿಳಿಯಿಸುವದು ಆಗಲಾರದು ಎಂದೆವು ನಿಜವಾಗಿ ಅದ್ವಯವಿಜ್ಞಾನಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ವಿಷಯೀಕರಿಸುವದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆಯಲ್ಲ, ಇದು ಅವುಗಳ ತೋರಿಕೆಯ ವಿಷಯ ; ಹೀಗೆ ತೋರುತ್ತಿರು ವದು ಚಿತ್ತವು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಅಲುಗಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ವಪ್ನ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೆ (೪-೪೯ರಲ್ಲಿ) ಬೀಜವೂ ಮೊಳಕೆಯೂ ಮಾಯಾಮಯವಾಗಿರುವ ವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾಯೆಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವವರೂ ಅವು ತೋರುತ್ತಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ; ಆ ಬೀಜಾಂಕುರವು ನಿತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ನಾಶವಾಗುವದೂ ಅಲ್ಲ-ಎಂದಿತ್ತು. ಮಾಯಾವಿಯು ತೋರಿಸುತ್ತಿರುವ ಬೀಜಾಂಕುರಾದಿಗಳನ್ನು ವಿನೋದಕ್ಕಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಆ ಅಂಕುರಾದಿ ಗಳು ನಿತ್ಯವೊ, ಅನಿತ್ಯವೊ ?-ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವದರಲ್ಲಿ ಆದರ ವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯೆಯೇ ; ನಿತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ನಾಶ ವಾಗತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲ' ಎಂದುಕೊಂಡೇ ಅವರು ಆ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉದಾಸೀನರಾಗಿ ರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಆದರೆ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವು ಮಾಯಾಸ್ಪಂದನವೇ ಆಗಿರು

ತ್ತಿದ್ದರೂ 'ಇದೆಲ್ಲವೂ ಮಾಯೆಯೇ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಯಾರಿಗೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳು 'ಶಾಶ್ವತ, ಅಶಾಶ್ವತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರುವವು- ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷವು. ಹೇಗೆ ಅದ್ವಯವೇ ಆಗಿರುವ ತತ್ತ್ವದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾಯಿಕವಾಗಿ ದ್ವಯವಾಗಿರು ವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದೋ, ಆದರೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಗಳು ವಾಙ್ಮನಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವವೋ, ಹೀಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ- ಎಂದು ಸ್ವಪ್ನದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರವೆಂಬ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಕ್ಕೂ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಇದೇ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ ; (ಅಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತ ವೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಮನಃ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದೆ. ಅಷ್ಟೆ), ಅಲ್ಲಿ ಸದ್ವಸ್ತುವಿಗೆ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಜನ್ಮವಾಗಬಹುದು-ಎಂಬುದನ್ನು ಯುಕ್ತಿ ಯಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇವು ಬಂದಿವೆ ; ಇಲ್ಲಿ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ವಾಙ್ಮನಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದು-ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ-ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷ.

೨೦. ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಚೈತನ್ಯಾವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ

ಸ್ವಪ್ನದೃಕ್ ಪ್ರಚರನ್ ಸ್ವಪ್ನೇ ದಿಕ್ಷು ವೈ ದಶಸು ಸ್ಥಿತಾನ್ ।
ಅಣ್ಡಜಾನ್ ಸ್ವೇದಜಾನ್ ವಾಽಪಿ ಜೀವಾನ್ ಪಶ್ಯತಿ ಯಾನ್ ಸದಾ ॥

ಸ್ವಪ್ನದೃಕ್ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯಾಸ್ತೇ ನ ವಿದ್ಯನ್ತೇ ತತಃ ಪೃಥಕ್ ।
ತಥಾ ತದ್ದೃಶ್ಯಮೇವೇದಂ ಸ್ವಪ್ನದೃಕ್ಚಿತ್ತಮಿಷ್ಯತೇ ॥೬೪॥

ಚರಞ್ಜಾಗರಿತೇ ಜಾಗ್ರದ್ದಿಕ್ಷು ವೈ ದಶಸು ಸ್ಥಿತಾನ್ ।
ಅಣ್ಡಜಾನ್ ಸ್ವೇದಜಾನ್ ವಾಽಪಿ ಜೀವಾನ್ ಪಶ್ಯತಿ ಯಾನ್ ಸದಾ ॥

ಜಾಗ್ರಚ್ಚಿತ್ತೇಕ್ಷಣೀಯಾಸ್ತೇ ನ ವಿದ್ಯನ್ತೇ ತತಃ ಪೃಥಕ್ ।
ತಥಾ ತದ್ದೃಶ್ಯಮೇವೇದಂ ಜಾಗ್ರತಶ್ಚಿತ್ತಮಿಷ್ಯತೇ ॥೬೬॥

೬೩-೬೬. ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುವಾತನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಓಡಾಡು ತ್ತಾ ಹತ್ತು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಅಂಡಜಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಸ್ವೇದಜಗಳ ನ್ನಾಗಲಿ ಯಾವಯಾವ ಜೀವರುಗಳನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವನೋ ಅವು ಕನಸುಕಾಣುವವನ ಚಿತ್ತಕ್ಕೇ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಸ್ವಪ್ನದರ್ಶಿಯ ಚಿತ್ತವೂ

ಅವನಿಗೇ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವವನು ಎಚ್ಚರವಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಡಜಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಸ್ವೇದಜಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಯಾವಯಾವ ಜೀವರನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವನೋ ಅವು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವ ಚಿತ್ತಕ್ಕೇ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವವು ; ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಎಚ್ಚತ್ತವರ ಚಿತ್ತವೂ ಅವನಿಗೇ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು.

ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ದ್ವೈತವು ಚೈತನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಲ್ಲ

ವಾಙ್ಮನಗಳ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ದ್ವೈತವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಚಿತ್ತಸ್ಪಂದನವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಾಯೆಯೇ– ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆ ಚಿತ್ತವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಅಸತ್ತೇ ಎಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವವನಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಜೀವರುಗಳೆಲ್ಲ ಅವನ ಚಿತ್ತಕ್ಕೇ ಕಾಣಿಸುವವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅವರು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಚಿತ್ತವೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜೀವಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಷಯ. ಇದಲ್ಲದೆ ಆ ಸ್ವಪ್ನಚಿತ್ತವೂ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುವವನಿಗಿಂತ ತಾನೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜೀವರುಗಳೂ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾತನ ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಒಪ್ಪುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ.

'ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ' (೪–೨೮) ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿತ್ತಲ್ಲ, ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವಾತನ ಚಿತ್ತವು, ಅವನ ಆತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ತಾನೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವವೇ ಇಲ್ಲ ; ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಬೌದ್ಧನು ಒಪ್ಪಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಚಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು– ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಬೆಳಗುವ ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಗಳಿಗೆ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬು

ದನ್ನೂ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಅದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥ' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ॥೬೩-೬೬॥

ಉಭೇ ಹ್ಯನ್ಯೋನ್ಯದೃಶ್ಯೇ ತೇ ಕಿಂ ತದಸ್ತೀತಿ ನೋಚ್ಯತೇ ।
ಲಕ್ಷಣಾಶೂನ್ಯಮುಭಯಂ ತನ್ಮತೇನೈವ ಗೃಹ್ಯತೇ ॥೬೭॥

೬೭. ಅವೆರಡೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ದೃಶ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇರುವದು ಯಾವದು ಎಂಬಿವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಲಕ್ಷಣಾಶೂನ್ಯ, ಆ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಅರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಚಿತ್ತಚೇತ್ಯಗಳ ಇರವು ಸಾಪೇಕ್ಷ

(ಆಕ್ಷೇಪ) :- ಚಿತ್ತವು ನೋಡುವವನಿಗಿಂತ ತಾನೇ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದೇಕೆ ಒಪ್ಪಬೇಕು ? ಹೊರಗಿನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದೇ ಚಿತ್ತವು -ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :- ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ನೋಡುವಾತನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಚಿತ್ತವು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಇರವೂ ಹೊರಗಿನ ದೃಶ್ಯಗಳಂತೆ ಸಾಪೇಕ್ಷಸತ್ತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಚಿತ್ತ, ಚೇತ್ಯ-ಈ ಎರಡೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೊರಗಿರುವ ಜೀವಾದಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವದೇ ಚಿತ್ತ, ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದೇ ಧರ್ಮ-ಎಂದು ಒಂದನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಇನ್ನೊಂದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವದು ನಿಜವಾಗಿರುವದು ಎಂದು ಹೇಳುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಆನೆಯಾಗಲಿ ಆನೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಚಿತ್ತವಾಗಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಆದರೂ ಅದು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವೇಕಿಗಳು ಚಿತ್ತವಾಗಲಿ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವಾಗಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಇಲ್ಲ- ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಚಿತ್ತಚೇತ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯಭಾವವಿರುವದಿಲ್ಲ

ಚಿತ್ತಚೇತ್ಯಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?-ಎಂದರೆ ಇವೆರಡೂ ಲಕ್ಷಣಾ

1. "ಚೋಚ್ಯತೇ" ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಇದೇ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಪಾಠ.

ಶೂನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಮತಿಯಿಂದ ಲೇ ಎಂದರೆ ಇದು ಚಿತ್ತವು, ಇದು ಚೇತ್ಯವು-ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದಲೇ ಕಾಣು ತ್ತಿರುವದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಗಡಿಗೆ ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಗಡಿಗೆಯು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ಘಟಬುದ್ಧಿಯೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ವಾಗಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಯಾವದರಿಂದ ಯಾವದು ಸಿದ್ಧವಾಗು ತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ- ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ||೬೭||

ಯಥಾ ಸ್ವಪ್ನಮಯೋ ಜೀವೋ ಜಾಯತೇ ಮ್ರಿಯತೇಽಪಿ ಚ |
ತಥಾ ಜೀವಾ ಅಮೀ ಸರ್ವೇ ಭವನ್ತಿ ನ ಭವನ್ತಿ ಚ ||೬೮||
ಯಥಾ ಮಾಯಾಮಯೋ ಜೀವೋ ಜಾಯತೇ ಮ್ರಿಯತೇಽಪಿ ಚ |
ತಥಾ ಜೀವಾ ಅಮೀ ಸರ್ವೇ ಭವನ್ತಿ ನ ಭವನ್ತಿ ಚ ||೬೯||
ಯಥಾ ನಿರ್ಮಿತಕೋ ಜೀವೋ ಜಾಯತೇ ಮ್ರಿಯತೇಽಪಿ ಚ |
ತಥಾ ಜೀವಾ ಅಮೀ ಸರ್ವೇ ಭವನ್ತಿ ನ ಭವನ್ತಿ ಚ ||೭೦||

೬೮-೭೦. ಕನಸಿನಿಂದಾಗಿರುವ ಜೀವನು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯು ವನೋ ಅದರಂತೆ ಈ ಜೀವರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಉಂಟಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವರು. ಮಾಯಾಮಯನಾದ ಜೀವನು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಜೀವರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಉಂಟಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವರು. ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಿತಕ ಜೀವನು ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಜೀವರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಉಂಟಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವರು.

ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವರುಗಳೂ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ

ನಿರ್ಮಿತಕಜೀವನು ಎಂದರೆ ಮಂತ್ರ, ಗಿಡಮೂಲಿಕೆ-ಮುಂತಾದ ಸಾಧನ ಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಜೀವನು. ಸ್ವಪ್ನಜೀವ, ಮಾಯಾಮಯಜೀವ, ನಿರ್ಮಿ ತಕಜೀವ-ಇವರು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುವಂತೆಯೂ ಸಾಯುವಂತೆ ಯೂ ಕಾಣುವರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಜೀವರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ-ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಒಟ್ಟರ್ಥ. ಹೀಗೆಯೇ ಚಿತ್ತವೂ ನಿಜ ವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ-ಎಂದೂ ಈ ಶ್ಲೋಕಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಏಕಜೀವವಾದದ ಪ್ರಸಂಗವೇನೂ ಇಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿ 'ಈ ಜೀವರೆಲ್ಲರೂ'- ಎಂಬುದರಿಂದ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವ ಜೀವನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಜೀವರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಏಕಜೀವ ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಜೀವಸಾಮಾನ್ಯವೇ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲ-ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೇ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. 'ನ ಕಶ್ಚಿಜ್ಜಾಯತೇ ಜೀವಃ' (೪-೭೧) ಯಾವ ಜೀವನೂ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತಚೈತ್ಯಗಳೆರಡೂ ನಿಷ್ಪ್ರಮಾಣಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; 'ಜೀವ'ರೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಂವೃತಿಮಾತ್ರವೇ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯ ಬೇಕು. ॥ ೬೭-೭೦ ॥

೭೧. ಅಜಾತಿವಾದದ ಉಪಸಂಹಾರ

ನ ಕಶ್ಚಿಜ್ಜಾಯತೇ ಜೀವಃ ಸಮ್ಭವೋಽಸ್ಯ ನ ವಿದ್ಯತೇ ।
ಏತತ್ತದುತ್ತಮಂ ಸತ್ಯಂ ಯತ್ರ ಕಿಞ್ಚಿನ್ನ ಜಾಯತೇ ॥ ೭೧ ॥

೭೧. ಯಾವ ಜೀವನೂ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಇವನಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವ ಕಾರಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ಯಾವದೂ ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ಉತ್ತಮಾವಸ್ಥೆ.

ಅಜಾತಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯ

ಚಿತ್ತಚೈತ್ಯಗಳು ತೋರುವ ರೂಪವನ್ನು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು-ಎಂಬುದರಿಂದ ಅಜಾತಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತಿದಾರೆ. ಯಾವ ಜೀವನೂ ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಪರಮಾರ್ಥ. ಜೀವರುಗಳು ಹುಟ್ಟುವದು ಸ್ವಪ್ನಮಾಯಾನಿರ್ಮಿತಕಜೀವರು ಹುಟ್ಟನಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಜನ್ಮವು ಮಾಯಿಕ -ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಹೊರತು ಚಿತ್ತವಾಗಲಿ ಚಿತ್ತದ ವಿಕಲ್ಪಗಳಾಗಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದಲ್ಲ. ಚಿತ್ತವೆಂದರೆ ಮನಸ್ಸೇ. ಮನಸ್ಸು ಪರಮಾತ್ಮನಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ (ಮುಂ. ೨-೧-೩) ಹೇಳಿರುವದು ವಿಕಾರ(ಕಾರ್ಯ)ವೆಲ್ಲವೂ ವಾಚಾರಂಭಣ ಮಾತ್ರವೇ, ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮನಸ್ಸೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ದಿಂದಲೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಮಾತ್ಮನು 'ಅಪ್ರಾಣನು, ಅಮನಸ್ಕನು, ಶುಭ್ರನು' (ಮುಂ. ೨-೧-೨) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವು.

ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವನೊಬ್ಬ ಜೀವನೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ; ಅವನು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಜಾತಿವಾದಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಸತ್ಯವೇ ; ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಯಾವದೂ ನಿಜವಾಗಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ (೩-೪೮) ಬಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಉಪಾಯಗಳು ಯಾವವೂ ಸತ್ಯವಲ್ಲ, ಉಪೇಯವಾದ ಅಜಾದ್ವಯತತ್ತ್ವವೇ ಪರಮಸತ್ಯ- ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶ್ಲೋಕವು ಬಂದಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ವಾದಿಗಳ ಕಲಹದಿಂದಲೂ ಅಜಾದ್ವಯತತ್ತ್ವವೇ ಹೊರಪಡುತ್ತದೆ- ಎಂದು ತೋರಿಸಿರು ವದನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ.

ಯಾವ ಜೀವನೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಬೌದ್ಧರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗುವದೇಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧಮತಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ನೈರಾತ್ಮ್ಯ ವಾದವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾದ ವಿಷಯ. ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಚಿತ್ತಸ್ಪನ್ದಿತಮೇವೇದಂ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕವದ್ದ್ವಯಮ್
ಚಿತ್ತಂ ನಿರ್ವಿಷಯಂ ನಿತ್ಯಮಸಙ್ಗಂ ತೇನ ಕೀರ್ತಿತಮ್ ॥ ೭೨ ॥

೭೨. ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪವಾದ ಈ ದ್ವೈತವು ಚಿತ್ತದ ಸ್ಪಂದ ನೆಯೇ. ಚಿತ್ತವು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿದೆ, ಆದರಿಂದ ಆಸಂಗವೆಂದೇ ಹೇಳು ತ್ತಾರೆ.

ಚಿತ್ತವೂ ಅದ್ವಯತತ್ತ್ವವೇ

ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪವಾಗಿರುವ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ, ಮಾಯಿಕವೇ, ಚಿತ್ತದ ಸ್ಪಂದನವೇ 'ಅದ್ವಯಂ ಚ ದ್ವಯಾಭಾಸಮ್' (೪-೬೨) ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಚಿತ್ತವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಷಯ ವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿರು ವದರಿಂದ ಚಿತ್ತವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅಸಂಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಅಸಂಗೋ ಹ್ಯಯಂ ಪುರುಷಃ' (ಬೃ. ೪-೩-೧೫) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ

ಪ್ರಮಾಣವು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಯಾವದು ಸವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಗವಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಈ ಚಿತ್ತವು ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಿಷಯಿಭಾವವಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ನಿರ್ವಿಷಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅಸಂಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬೌದ್ಧರ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ

'ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತದ ಸ್ಪಂದನವೇ ಇದು', 'ಚಿತ್ತವು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಸಂಗವು' ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಇದು ಬೌದ್ಧರ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸುವದಕ್ಕೆಡೆಯಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರೂ 'ಚಿತ್ತಮಾತ್ರಂ ನಿಂದಂ ಸರ್ವಂ ದ್ವಿಧಾ ಚಿತ್ತಂ ಪ್ರವರ್ತತೇ | ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕಭಾವೇನ ಆತ್ಮಾತ್ಮೀಯಂ ನ ವಿದ್ಯತೇ' (ಲಂ. ೩–೧೨೧) ಇವೆಲ್ಲವೂ ಚಿತ್ತವೇ. ಚಿತ್ತವೇ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕವಾಗಿ ಇಬ್ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ತಾನು, ತನ್ನದು –ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲ– ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರು 'ಚಿತ್ತವು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಸಂಗವು' ಎಂದಿರುವದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಇದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ವಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧರು ವಿಜ್ಞಾನವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅಸಂಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವಿಷಯಾಕಾರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ; ಅದು ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕವೆಂಬ ಮಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಹೊಂದುವದು–ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಜೀವನು ಯಾವನೂ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ.ಎಂದು ದ್ವೈತಮಾತ್ರದ ಜನ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಅದ್ವೈತವಾದವಿದು– ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ ಚಿತ್ತವೊಂದೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ತವು ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ– ಎಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕರಣವಿದಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧರ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಚಿತ್ತವು ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿತ್ಯವೂ ಅಸಂಗವಾಗಿದೆ' ಎಂಬಿದು ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅನುಕೂಲವಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೨೨. ಅಜಾತ್ಯುಪದೇಶವೂ ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ

ಯೋಽಸ್ತಿ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತ್ಯಾ ಪರಮಾರ್ಥೇನ ನಾಸ್ತ್ಯಸೌ |
ಪರತನ್ತ್ರಾಭಿಸಂವೃತ್ಯಾ ಸ್ಯಾನ್ನಾಸ್ತಿ ಪರಮಾರ್ಥತಃ || ೭೩ ||

೭೩. ಯಾವದು ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪರತಂತ್ರಾಭಿಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಇದ್ದೀತು ; ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ.

ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳೂ ಪರಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ

(ಶಂಕೆ) :– ನಿರ್ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಅಸಂಗವೆಂದು ಒಪ್ಪುವಿರಾದರೆ ಆ ಅಸಂಗತ್ವವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಶಾಸ್ತ್ರ, ಶಿಷ್ಯ, ಶಾಸ್ತಾ (ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುವವನು)–ಎಂಬಿದೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯವಿಭಾಗವನ್ನು ನೀವು ಒಪ್ಪಿಯೇಇರುತ್ತೀರಷ್ಟೆ ? ಆ ವಿಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲ– ಎನ್ನುವದಂತೂ ಆಗಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ನಿಮ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ ಹೇಳುವ ಅಜಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ ! ಅದು ನಿಮಗೆ ಇಷ್ಟವಲ್ಲವಷ್ಟೆ ? ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ನೀವು ಸಾಂಖ್ಯ, ವೈಶೇಷಿಕ, ಬೌದ್ಧ–ಮುಂತಾದವರ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತೀರಷ್ಟೆ ? ಅವು ಇವೆಯೆಂದು ನೀವೂ ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಖಂಡಿಸುವ ವಿಷಯವೇಇಲ್ಲ– ಎಂದಾದರೆ ಖಂಡನೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆಂದೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದೂ ನಿಮಗೆ ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮಿಕ್ಕವರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸದೆ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿಲ್ಲುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ !

(ಪರಿಹಾರ) :– ಈ ದೋಷವೇನೂ ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ (೧) ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಶಿಷ್ಯಾದಿಗಳು ಇರಬೇಕೆಂದು ನೀವು ಹೇಳುವದನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತೇವೆ. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಇವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇರುವದೇ ಹೊರತು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ಈ ವಾದವು ಉಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಹೊರತು ಅರಿತರೆ ಈ ದ್ವೈತವಿರುವದಿಲ್ಲ'(ಆ.೧–೧೮) ಎಂದು ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೇಇರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಇರುವ ವಿಷಯದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅಜವೇ ಆಗಿರುವ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಸವಿಷಯತ್ವವೇನೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಪರಶಾಸ್ತ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನೀವು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಇರುವವೆಂದಾಯಿತು ; ಆದರಿಂದ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಸವಿಷಯತ್ವವು ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂದು ಶಂಕಿಸಿದಿರಷ್ಟೆ?–ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪರಿಹಾರವೇನೆಂದರೆ, ಬೇರೆಯವರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಭಿಮತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಧಾನ,

ಪರಮಾಣು - ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದ, ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇರುವವೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹೀಗೆಯೇ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ, ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದ- ಮುಂತಾಗಿ ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುವ ವಾದಗಳೂ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಂದ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಸವಿಷಯತ್ವವೇನೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರ ವಾದಗಳ ಖಂಡನೆಯೂ ಆ ಪರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಲೇ ಮಾಡುವದಾದ್ದರಿಂದ ಅದೂ ಸಾಂವೃತಿಕವೇ. ಅದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕುಂದೂ ಉಂಟಾಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನ ಹಾವನ್ನು ಕನಸಿನ ಕೋಲಿನಿಂದ ಕೊಂದದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿರುವಾತನಿಗೆ ಪಾಪವಾಗಲಿ ಪುಣ್ಯವಾಗಲಿ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ 'ಚಿತ್ತವು ಎಂದರೆ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು- ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅಸಂಗವೇ ಎನಿಸಿರುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ||೭೩||

ಅಜಃ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತ್ಯಾ ಪರಮಾರ್ಥೇನ ನಾಪ್ಯಜಃ ।
ಪರತನ್ತ್ರಾಭಿನಿಷ್ಪತ್ತ್ಯಾ ಸಂವೃತ್ಯಾ ಜಾಯತೇ ತು ಸಃ ॥೭೪॥

೭೪. ಅಜನೆಂಬುದೂ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ; ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಜನೂ ಇಲ್ಲ. ಪರತಂತ್ರದ ಅಭಿನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ಅವನು ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ.

ಅಜನು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ

(ಶಂಕೆ) :- ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮುಂತಾದವೂ ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರವೇ ಆದರೆ 'ಅಜನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆವಿದ್ಯಕವೇ ಆಯಿತಲ್ಲ ! ಇದಕ್ಕೇನು ಪರಿಹಾರ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ನಿಜ. ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ 'ಅಜನು' ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಸಂವೃತಿಯ ವಿಭಾಗವನ್ನು ಹೀಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು : 'ಸಂವೃತಿ' ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರವು. ಆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯ, ಅನೃತ-ಎಂಬ ವಿಂಗಡವನ್ನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. '(ಪರಮಾರ್ಥ)ಸತ್ಯವು ಸತ್ಯವೂ ಅನೃತವೂ ಆಯಿತು' (ತೈ. ೨-೬) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಸಾಂವೃತಿಕಸತ್ಯವಾಗಿರುವ ಕಪ್ಪೆ ಯ ಚಿ ಪ್ಪು, ಸಾಂವೃತಿಕಾನೃತವಾಗಿರುವ

ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿ-ಎಂದು ಎರಡು ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿತು-ಎಂದು ಆ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ. ಯಾವದು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುವದೋ ಅದು ಸಂವೃತಿಸತ್ಯ ! ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡುವಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಬಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಸಂವೃತ್ಯನೃತವು-ಎಂದರಿಯ ಬೇಕು. ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿ ಎಂದರೂ ಅವಿದ್ಯಕಸಂವೃತಿಯೇ ಆಗಿರುವದಾದರೂ ಅದು ನಿಜವಾಗಿರುವಂತೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವ ದಕ್ಕೆಂದು ಉಪದೇಶಕರು ವಿನಿಯೋಗಿಸತಕ್ಕದ್ದು; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವೇನೆಂದರೆ, 'ಲೋಕಸಂವೃತಿಯು' ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಿಥ್ಯಾ ರೂಪವಾಗಿರುವದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಾದ ರೋ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ವ್ಯವ ಹಾರವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಯಾರಿಗೂ ಯಾವ ಹಾನಿಯೂ ಆಗುವ ದಿಲ್ಲ. ಆಕಾಶದ ನಿಜವನ್ನರಿತುಕೊಂಡಿರುವವರೂ ಆಕಾಶವು ನೀಲವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸಿದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಕಾಶವೇನೂ ನೀಲವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಅದರಂತೆ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಜನು ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ ; ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಯಾವ ಕಲಂಕವೂ ಆಗಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನು ಅಜನೆಂಬುದು ಹುಟ್ಟನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕೇ

ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಜನೂ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ಶಾಸ್ತ್ರ ದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದ ಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮನು ಅಜನು ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೇ ಹೊರತು, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಜ ವಾಗಿ ಅಜತ್ವವೆಂಬ ಧರ್ಮವಿದೆ ಎಂದೇನೂ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರು ವದಿಲ್ಲ. 'ಹುಟ್ಟಿದನು', 'ಸತ್ತನು'-ಮುಂತಾದ ಕಲ್ಪನಾಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ 'ಅಜತ್ವ'ವೆಂಬ ಧರ್ಮವೇನೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅನುಗತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅಜನು' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಾತತ್ವವೆಂಬುದು ಸಂವೃತಿಯಾದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಅಜತ್ವ ವೂ ಸಂವೃತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ ? ಪ್ರತಿಯೋಗಿಯಾದ ಜಾತತ್ವವು ಸಾಂವೃತಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಅಜತ್ವವೂ ಅಷ್ಟೇ ಅವಿದ್ಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಕಲ್ಪಿತ, ಪರತಂತ್ರ– ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಬೌದ್ಧರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ ಮತವೂ ಬೆರಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭ್ರಾಂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಶಂಕೆ ಏನೆಂದರೆ ಕಲ್ಪಿತ, ಪರತಂತ್ರ, ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನ– ಎಂದು ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಮೂರು ಸ್ವಭಾವಗಳಿರುವವೆಂದು ಬೌದ್ಧರ ಕಲ್ಪನೆ. 'ಯಾವಯಾವ ವಿಕಲ್ಪದಿಂದ ಯಾವಯಾವ ವಸ್ತು ಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಪರಿಕಲ್ಪಿತವು, ಅದು ನಿಜವಾಗಿರುವದಲ್ಲ; ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಉಂಟಾದದ್ದು ಪರತಂತ್ರಸ್ವಭಾವವು; ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನಸ್ವಭಾವವೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲದಿರುವದು' (ತ್ರಿಂ. ೨೦–೨೧). ವಸುಬಂಧುವು ಇವುಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ; (೧) ಮಂತ್ರಬಲದಿಂದ ತೋರುವ ಮಾಯಾಕೃತವಾದ ರೂಪವು– ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಾಯಾಹಸ್ತಿಯು– ಕಲ್ಪಿತ ಸ್ವಭಾವ; ಅಲ್ಲಿ ಆನೆಯ ಆಕಾರವಿರುತ್ತದೆ, ಆನೆಯು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಕಲ್ಪಿತವೆನಿಸುವದು; (೨) ಅದರ ಆಕಾರವು ಪರತಂತ್ರವು; (೩) ಅಲ್ಲಿ ಆನೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನಸ್ವಭಾವವು (ತ್ರಿ. ವಿ. ೨೭–೨೮). ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕತ್ವವು ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ 'ಪರಿಕಲ್ಪಿತ'ವೆನಿಸುತ್ತದೆ ; 'ಪರತಂತ್ರ'ವೆಂದರೆ ಹೇತುಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ 'ಪರತಂತ್ರವು' ; ಪರತಂತ್ರವು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ 'ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನವು'– ಎಂಬುದು ಅವರು ಹೇಳುವ ವಿವರಣೆ ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನವೆಂಬುದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿರುವ ಸ್ವಭಾವವು ; ಇನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿತ, ಪರತಂತ್ರ– ಇವೆರಡೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು 'ಸ್ವಭಾವ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ– ಎಂಬುದು ಬೌದ್ಧರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಯಾವದು ಇದೆಯೋ' ಅದು ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ; 'ಪರತಂತ್ರಾಭಿಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಇರಬಹುದು, ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ'–ಎಂಬ ಕಾರಿಕಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೌಗತರ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಆಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪಿತ ಪರತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದೀತೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಾಗಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಪಿತ', ಪರತಂತ್ರ', 'ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನ' ಎಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವ ಸ್ವಭಾವಗಳ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ಅವಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತ್ಯಾ' (ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದ) 'ಪರತಂತ್ರಾಭಿಸಂವೃತ್ಯಾ' (ಪರತಂತ್ರದ ಅಭಿಸಂವೃತಿಯಿಂದ) ಎಂದು

ಸಂವೃತಿಶಬ್ದವನ್ನು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ 'ಕಲ್ಪಿತ'ವಾಗಲಿ 'ಪರತಂತ್ರವಾಗಲಿ' ಸಾಂವೃತಿಕವೇ–ಎಂದರೆ ಆವಿದ್ಯಕವೇ–ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲವೆ, ಬೌದ್ಧರು ಒಪ್ಪಿಗುತ್ತಾರೆ ? ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಿಕೆಯ ವಿವರಣೆಯುಲ್ಲಾದರೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತವೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದನ್ಯಾಯದಿಂದ ಉಪದೇಶದ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯಲ್ಲವೆ, ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ? ನಿಜವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಯಾವ ವಿಷಯುವೂ ಇಲ್ಲ– ಎಂಬುದು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಖಂಡನಕ್ಕಾಗಿ ತೆಗಿದುಕೊಂಡಿರುವ 'ಪ್ರಧಾನ', 'ಪರಮಾಣು'– ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಪರತಂತ್ರಾಭಿನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಇರವು; ಅವುಗಳು ಪರರ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಾದ ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿರುವವುಗಳಾಗಿವೆ. ಅವನ್ನು ಆಯಾ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಅನಿಷ್ಟವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಅವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ– ಎಂದೇನೂ ಖಂಡನೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ 'ಅಜಃ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತ್ಯಾ' ಎಂಬುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬೇರೆಯ ದರ್ಶನದವರು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜನ್ಮವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿರುವದು ತತ್ತ್ವೋಪದೇಶಕ್ಕಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಅಧ್ಯಾರೋಪಿತವ್ಯವಹಾರದಿಂದಲೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಜನ್ಮವಿದೆಯೆಂದೇನೂ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಪರತಂತ್ರಾಭಿನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ– ಎಂದರೆ ಬೇರೆಯವರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ 'ಅಜನು' ಎಂದಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ– 'ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ಅವನು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

'ಪರತನ್ತ್ರೋಽಭಿನಿಷ್ಪತ್ತ್ಯಾ' ಎಂದೂ ಪಾಠವುಂಟು; ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಗೋ ಹೊಂದಿಸಬಹುದು. 'ಪರತಂತ್ರ' ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅಭಿನಿಷ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ; ಎಂದರೆ ಜನ್ಮದಿಂದ 'ಪರತಂತ್ರ' ಎಂದರೆ ಪರವಶವಾದದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದರ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದು ; ಪರರ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪದಾರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಂವೃತಿ ಎಂದರೆ ಆವಿದ್ಯಕವ್ಯವಹಾರವು; ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಈ ಸಂವೃತಿಯು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರು. ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

೨೩. ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನಫಲ

ಅಭೂತಾಭಿನಿವೇಶೋಽಸ್ತಿ ದ್ವಯಂ ತತ್ರ ನ ವಿದ್ಯತೇ ।
ದ್ವಯಾಭಾವಂ ಸ ಬುದ್ಧ್ವೈವ ನಿರ್ನಿಮಿತ್ತೋ ನ ಜಾಯತೇ ॥ ೭೫ ॥

೭೫. ಇಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಅಭಿನಿವೇಶವಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವಿರುವದಿಲ್ಲ; ದ್ವಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೇ ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲದಿರುವದರಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ.

ದ್ವೈತಾಭಾವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ

ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ವಿಷಯವು ಇರುವದೇಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಅಭೂತಾಭಿನಿವೇಶವಿದೆ'; ಎಂದರೆ ದ್ವೈತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ದ್ವೈತವು ಮಾತ್ರ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ. ಸ್ವಪ್ನ, ಮಾಯಾ, ಗಂಧರ್ವನಗರ–ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯಿರುವದೋ, ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ವಸ್ತುವಿರುವದಿಲ್ಲವೋ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತಾಗ ದ್ವೈತ್ತವು ಬಾಧಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಮಿಥ್ಯಾಭಿನಿವೇಶವೊಂದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ದ್ವೈತಾಭಾವವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೇಇಲ್ಲ. 'ಮೊದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' (ಬೃ ೪–೪–೬) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು.

ಯದಾ ನ ಲಭತೇ ಹೇತೂನುತ್ತಮಾಧಮಮಧ್ಯಮಾನ್ ।
ತದಾ ನ ಜಾಯತೇ ಚಿತ್ತಂ ಹೇತ್ವಭಾವೇ ಫಲಂ ಕುತಃ ॥ ೭೬ ॥

೭೬. ಯಾವಾಗ ಉತ್ತಮ, ಅಧಮ, ಮಧ್ಯಮ– ಎಂಬ ಹೇತುಗಳು ಇರುವದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಹೇತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಫಲವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು?

ಅಭಿನಿವೇಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಿರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಜನ್ಮವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ

ಯಾವ ಕಾಮವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಉಪಾಸನಾಹಿತವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಿದ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಕರ್ಮಗಳು ದೇವತ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಕರ್ಮಗಳು ಉತ್ತಮಹೇತುಗಳು; ಉಪಾಸನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮಾಡಿದರೂ ಕೇವಲ ವರ್ಣಾಶ್ರಮಕರ್ಮಗಳಿಂದ 'ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲಗಳುಂಟಾಗುವವು; ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಉತ್ತಮವಾದ ದೇಶ, ಜಾತಿ, ಕುಲ; ಧರ್ಮ, ಆಯುಸ್ಸು, ತಿಳಿವಳಿಕೆ, ನಡತೆ, ವಿತ್ತ, ಸುಖ, ಮೇಧಾಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳ ಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು

ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಮೂಕಜಂತುಗಳ ಜನ್ಮವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕರ್ಮಗಳು ಅಧಮ ಹೇತುಗಳು. ಅಧರ್ಮಮಿಶ್ರವಾದ ಧರ್ಮಗಳು ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಮಧ್ಯಮಹೇತುಗಳು. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಜನ್ಮಗಳುಂಟಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಮನ್ವಾದಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಹೇತುಗಳೂ ಸರ್ವಕಲ್ಪನಾತೀತವಾದ ಅಕರ್ತೃವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವದೇಇಲ್ಲ; ಅವಿವೇಕಿಗಳಿಗೆ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಮಷವು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ವಿವೇಕಿಯಾದವನಿಗೆ ಅದು ಕಾಣಿಸುವದೇಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಹೇತುಗಳು ಯಾವಾಗ ಉಂಟಾಗದೆ ಇರುವವೋ ಆಗ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದೇಇಲ್ಲ ; ಎಂದರೆ ಚಿತ್ತೋಪಾಧಿಕನಾದ ಆತ್ಮನು ದೇಹಾದಿಜನ್ಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಏಕೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಚಿತ್ತಕ್ಕಾಗಲಿ, ಬರಿಯ ನಿರುಪಾಧಿಕನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಾಗಲಿ ಜನ್ಮಗಳು ಉಂಟಾಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಉಪಾಧಿವಶದಿಂದಲೇ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವವು– ಎಂದು ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

ಹೇತುಗಳಿಲ್ಲದಾಗ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ಎಂದದ್ದೇಕೆಂದರೆ ಹೇತುವಿಲ್ಲದೆ ಫಲವು ಹೇಗೂ ಉಂಟಾಗಲಾರದು, ಬೀಜವಿಲ್ಲದೆ ಜನ್ಮವೆಂಬ ಫಲವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. 'ಬೀಜಾನ್ಯಗ್ನ್ಯುಪದಗ್ಧಾನಿ ನ ರೋಹನ್ತಿ ಯಥಾ ಪುನಃ । ಜ್ಞಾನದಗ್ಧೈಸ್ತಥಾ ಕ್ಲೇಶೈರ್ನಾತ್ಮಾ ಸಂಪದ್ಯತೇ ಪುನಃ ।' (ಮೋ.ಧ. ೨೧೧–೧೭)ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟ ಬೀಜಗಳು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯುವದಿಲ್ಲವೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸುಟ್ಟುಹೋದ ಕ್ಲೇಶಗಳು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲ –ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಇದೆ. || ೭೬ ||

ಅನಿಮಿತ್ತಸ್ಯ ಚಿತ್ತಸ್ಯ ಯಾಽನುತ್ಪತ್ತಿಃ ಸಮಾಽದ್ವಯಾ ।
ಅಜಾತಸ್ಯೈವ ಸರ್ವಸ್ಯ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯಂ ಹಿ ತದ್ಯತಃ || ೭೭ ||

೭೭. ಅನಿಮಿತ್ತವಾದ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿದೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಅಜಾತವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿರುವ ಚಿತ್ತದ ಸಮವಾದ ಅದ್ವಯವಾದ (ಅನುತ್ಪತ್ತಿಯು). ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವೇ.

ಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ

ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಹೇತುವಿಲ್ಲನಾಗಲು ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಚಿತ್ತದ ಅನುತ್ಪತ್ತಿಯು ಎಂಥದ್ದು ? ಈಗ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ನಿಜವಾಗಿದ್ದು ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಬಳಿಕ ಇಲ್ಲವಾಗುವದೆ?– ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಬಳಿಕ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದ ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲವಾಗಲು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಿಲ್ಲ –ಎಂದು ಹೇಳಿದೆವಲ್ಲ, ಅದು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವದಲ್ಲ ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಮವಾಗಿಯೇ ಎಂದರೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೇ, ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮವಾಗಿ ಅದ್ವಯವಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತವಾದದ್ದು, ಆಗದೆ ಇರುವದು– ಎಂಬ ವಿಶೇಷವು ಇರಲಾರದಷ್ಟೆ ? ತತ್ತ್ವವನ್ನರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಮುಂಚೆಯೂ ಹುಟ್ಟದೆಯೇ ಸರ್ವವೂ ಆಗಿರುವ ಅದ್ವಯ ಚಿತ್ತದ ಅನುತ್ಪತ್ತಿ ಎಂಬುದು ಸ್ವಭಾವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಎರಡೂ– ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಫಲವಾದ ಜನ್ಮವೂ– ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗಲೂ ಅದು ಅಸತ್ತೇ. 'ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ' (೪–೨೮), 'ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವು ಅವಸ್ತು' (೪–೩೩) ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಡಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಇದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅಭಿನಿವೇಶ ಮಾತ್ರದಿಂದ– ನಿಮಿತ್ತವಾದ ದ್ವೈತದಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವು ಅಸರ್ವವೆಂದಾಗಲಿ ಫಲವಾದ ಜನ್ಮದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದೆಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ.

ಹೀಗಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಕಳೆಯುವದೆಂದೂ ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವದೆಂದೂ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗದ ಅಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ, ಹುಟ್ಟದಿರುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲ– ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ||೭೭||

ಬುದ್ಧ್ವಾಽನಿಮಿತ್ತತಾಂ ಸತ್ಯಾಂ ಹೇತುಂ ಪೃಥಗನಾಪ್ನುವನ್ ।
ವೀತಶೋಕಂ ತಥಾಽಕಾಮಮಭಯಂ ಪದಮಶ್ನುತೇ ||೭೮||

೭೮. ನಿಮಿತ್ತವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ, ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಹೇತುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ಶೋಕವಿಲ್ಲದ, ಕಾಮವಿಲ್ಲದ ಅಭಯವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ.

ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೇತುವಿಲ್ಲವಾಗುವದು

ಇದೆಲ್ಲವೂ ಚಿತ್ತಸ್ಪಂದಿತವೇ, ಚಿತ್ತವು ನಿರ್ವಿಷಯವೇ, ಅದ್ವಯವೇ-ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ದ್ವೈತವು ಇಲ್ಲದೆಇರುವದರಿಂದ, ಅನಿಮಿತ್ತತೆಯೇ ಸತ್ಯವು-ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದ ದೇವಾದಿಪ್ರಾಪ್ತಿಹೇತುವನ್ನು ಕಾಣದೆಇದ್ದರೆ- ದ್ವೈತವಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಹೇತುಫಲಗಳಿವೆಯೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವುಂಟಾಗುವದು ಮತ್ತು ಫಲಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿ ಹೇತುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದು ? ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ದ್ವೈತವೇ ಇಲ್ಲದಮೇಲೆ ಹೇತುಸ್ವೀಕಾರವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ? ಆದ್ದರಿಂದ 'ಹೇತುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ, ಎಂದರೆ ಪುತ್ರವಿತ್ತಲೋಕೈಷಣೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಎಂದರ್ಥ. ಶೋಕವಿಲ್ಲದ, ಕಾಮವಿಲ್ಲದ, ಭಯವಿಲ್ಲದ ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾರಹಿತವಾದ-ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸೇರುವನು, ಎಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವದೇಇಲ್ಲ-ಎಂದರ್ಥ. 'ತತ್ರ ಕೋ ಮೋಹಃ ಕಃ ಶೋಕಃ' (ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮೋಹವು? ಯಾವ ಶೋಕವು ? ಈ. ೭), ಯದಾ ಪಶ್ಯತ್ಯನ್ಯಮೀಶಮಸ್ಯ ಮಹಿಮಾನಮಿತಿ ವೀತಶೋಕಃ' (ಯಾವಾಗ ವಿಲಕ್ಷಣನಾದ ಈಶನನ್ನು ಕಾಣುವನೋ, ಆಗ ಈತನ ಮಹಿಮೆಯೇ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಎಂದು ವೀತಶೋಕನಾಗುವನು ; 'ಹಿ ವೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಭವತಿ ಯ ಏವಂ ವೇದ' ಮು. ೩-೧-೨), 'ಸ ಕಾಮಭಿರ್ಜಾಯತೇ ತತ್ರ ತತ್ರ । ಪರ್ಯಾಪ್ತಕಾಮಸ್ಯ ಕೃತಾತ್ಮನಸ್ತು ಇಹೈವ ಸರ್ವೇ ಪ್ರವಿಲೀಯಂತಿ ಕಾಮಾಃ' (ಅವನು ಕಾಮಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಜನಿಸುತ್ತಿರುವನು ; ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಕೃತಾತ್ಮನಾಗಿರುವವನಿಗಾದರೊ, ಇಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಮಗಳೂ ಲಯವಾಗುವವು, ಮುಂ. ೩-೨-೨), 'ಅಭಯಂ' (ಯಾವದು ಹೀಗೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೇ ಅವನು ಅಭಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುವದು, ಬೃ. ೪-೪-೨೫)- ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ||೭೮||

ಅಭೂತಾಭಿನಿವೇಶಾದ್ ಹಿ ಸದೃಶೇ ತತ್ಪ್ರವರ್ತತೇ ।
ವಸ್ತ್ವಭಾವಂ ಸ ಬುದ್ಧ್ವೈವ ನಿಸ್ಸಂಗಂ ವಿನಿವರ್ತತೇ ॥೭೯॥

೭೯. ಅಭೂತಾಭಿನಿವೇಶದಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದದ್ದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರಿತಕೂಡಲೆ ನಿಸ್ಸಂಗನಾಗಿ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾನೆ.

ಧರ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವೇ ಕಾರಣ

ಅರಿತುಕೊಂಡಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಹೇತುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದಿಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲದ್ದು ಇದೆ ಎಂಬ ಅಭಿನಿವೇಶವಿರುವದರಿಂದಲೇ ಚಿತ್ತವು ಆದರಂತಿರುವ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. 'ಇದು ಇದೆ : ಈ ಹೇತುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಇದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಈ ಹೇತುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಇದನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂಬುದಲ್ಲವೆ, ಚಿತ್ತಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ? ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಚಿತ್ತವು ನಿಃಸಂಗವಾಗಿ ಹಿಂಜರಿಯುವದು, ಮತ್ತೆ ಹೇತುವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದಿಲ್ಲ.

ಚಿತ್ತಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತ್ಯಾದಿಗಳೆಂಬುದೂ ಅಭೂತಾಭಿನಿವೇಶವೇ

ಇಲ್ಲಿ ಶ್ಲೋಕದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಅಭಿನಿವೇಶದಿಂದ ಚಿತ್ತವು ಪ್ರವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ, ಅದಿಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಹಿಂಜಗ್ಗುತ್ತವೆ-ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಹೊರಗೆ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದೆ ಎಂದೇ ಅಭಿನಿವೇಶವಾಗುವಂತೆಯೇ, 'ಇದು ಒಳ್ಳೆಯದು, ಇದು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ; ಇದು ಇಷ್ಟ, ಇದು ಅನಿಷ್ಟ' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ತನಗೆ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳಾಗುವವೆಂಬುದೂ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಸಂಕಲ್ಪ, ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಭೂತಾಭಿನಿವೇಶವೇ ; ಇದರಂತೆ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯದು, ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದ್ದು-ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹಿಂಜರಿಯುವದೆಂಬುದೂ ಅಭೂತಾಭಿನಿವೇಶವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಹೀಗಾದರೆ 'ಚಿತ್ತದ ಅನುತ್ಪತ್ತಿಯು ಸಮವು ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ' (೪-೭೭) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಹಿಂದಿನಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಿಗಲ್ಲಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅಭಿನಿವೇಶವೆಂದೇ ಮನದಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 'ಅಭಯಪದವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ' (೪-೭೭), 'ಆಗ ನಿಶ್ಚಲವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯುಂಟಾಗುವದು' (೪-೮೦)- ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದೂ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ||೭೯||

ನಿವೃತ್ತಸ್ಯಾಪ್ರವೃತ್ತಸ್ಯ ನಿಶ್ಚಲಾ ಹಿ ತದಾ ಸ್ಥಿತಿಃ |
ವಿಷಯಃ ಸ ಹಿ ಬುದ್ಧಾನಾಂ ತತ್ಸಾಮ್ಯಮಜಮದ್ವಯಮ್ ||೮೦||

೮೧. ಹಿಂತಿರುಗಿ ಮತ್ತೆ ಮುಂಮುಂವರಿಯದೆ ಇರುವ ಚಿತ್ತದ ಆಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಇದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದು, ಸಾಮ್ಯವು, ಅಜವು, ಅದ್ವಯವು.

ಚಿತ್ತವು ನಿಃಸಂಗವಾದಾಗ ಅದು ಸಮಾಜಾದ್ವಯಾತ್ಮನೇ

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಅದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಆವಕ್ಕೆ ಸಮವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗದೆ ಇರುವ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಆಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಚಿತ್ತವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಉಪರತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಚಲನೆಯೂ ಇಲ್ಲದ, ನಿತ್ಯಾಚಲಸ್ವಭಾವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ, ಅದ್ವಯಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರನೇ ಆಗಿರುವ, ಈ ಚಿತ್ತಸ್ಥಿತಿಯು ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶಿಗಳ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತವೆ ; ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿನಿವೇಶವುಳ್ಳ ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಅದು ತಿಳಿಯಲಾರದು ; ಅವರ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದದ್ದು ಸಾಂವೃತಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ, ಸದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ತನ್ನ ಅವಯವಗಳು ವಿಷಮವಾಗಲಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಚಲಿಸುತ್ತದೆ, ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುತಕ್ಕದ್ದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ನಿರವಯವವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಮ್ಯವು. ಅವಯವಗಳು ಸಿಡಿದುಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ 'ಅಜಾತಿ ಸಮತಾಂ ಗತಮ್' (೩–೩೮) ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು. ಅಲ್ಲಿ 'ನಿಷ್ಪನ್ನಂ ಬ್ರಹ್ಮ ತತ್ತದಾ' (ಆಗ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವಾಯಿತು ೪–೪೦) ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ, ಅದನ್ನು ಮನೋನಿಗ್ರಹದಿಂದ ಆಗುವ ಫಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿತ್ತು ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೇ ದ್ವೈತವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ–ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ವಿಶೇಷ.

ಇಲ್ಲಿ 'ವಿಷಯಃ ಸ ಹಿ ಬುದ್ಧಾನಾಮ್' (ಅದು ಬುದ್ಧರಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಹೇಳಿ ಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲದವರಿಗೆ ಆ ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವದು ಕಷ್ಟ–ಎಂದೇನೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಈ ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆದ ಪದವು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಅನುಭವದಿಂದಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯಬರತಕ್ಕದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮರೆ–ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ.

ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಂ ಪ್ರಭಾತಂ ಭವತಿ ಸ್ವಯಮ್ ।
ಸಕೃದ್ವಿಭಾತೋ ಹ್ಯೇವೈಷ ಧರ್ಮೋ ಧಾತುಸ್ವಭಾವತಃ ॥೮೧॥

೮೧. ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲದ್ದು, ನಿದ್ರೆಯಿಲ್ಲದ್ದು, ಕನಸಿಲ್ಲದ್ದು, ತಾನೇ ಬೆಳಗುವಂಥದ್ದು. ಈ ಧರ್ಮವು ಧಾತುಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು.

ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಗೋಚರನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಕೂಟಸ್ಥಚಿನ್ಮಾತ್ರಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನು

'ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮ್" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ (೧-೧೬) ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ (೩-೩೬) ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಗ್ರಹಣ (ಅರಿಯದಿರುವದು), ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ (ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದು)- ಇವುಗಳಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಜನ್ಮಾದಿವಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಲ್ಲದ್ದು-ಎಂದರ್ಥ. ಅರಿವಿನ ಗಟ್ಟಿಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ 'ಸ್ವಯಂಪ್ರಭಾತ' (ತಾನೇ ಬೆಳಗುವದು) ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ತೋರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ "ಜ್ಞೇಯಾಭಿನ್ನಮ್" (೩-೩೩) ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಧರ್ಮವು "ಸಕೃದ್ವಿಭಾತ" ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೆಳಗುತ್ತಲೇ ಇರತಕ್ಕದ್ದು, ಧಾತುಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಚಿದೈಕಪ್ರಕಾಶರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. 'ಧಾತುಸ್ವಭಾವದಿಂದ' ಎಂದರೆ ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಎಂದರ್ಥ ಶ್ರುತಿಯು "ನ ತತ್ರ ಸೂರ್ಯೋ ಭಾತಿ ನ ಚಂದ್ರತಾರಕಂ। ನೇಮಾ ವಿದ್ಯುತೋ ಭಾಂತಿ ಕುತೋಽಯಮಗ್ನಿಃ। ತಮೇವ ಭಾಂತಮನುಭಾತಿ ಸರ್ವಂ ತಸ್ಯ ಭಾಸಾ ಸರ್ವಮಿದಂ ವಿಭಾತಿ ॥" (ಅಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನೂ ಬೆಳಗುವದಿಲ್ಲ ಚಂದ್ರನೂ ನಕ್ಷತ್ರಗಳೂ ಬೆಳಗವು ; ಈ ಮಿಂಚುಗಳೂ ಬೆಳಗಲಾರವು, ಇನ್ನು ಈ ಬೆಂಕಿಯು ಬೆಳಗುವದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ? ಅವನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿದೆ, ಅವನ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿದೆ ಮುಂ. ೨-೨-೧೦) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಪಾಠಾಂತರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

'ಧಾತೋಃ ಸ್ವಭಾವತಃ' ಎಂದು ಪಾಠಾಂತರವೂ ಉಂಟು. ಆ ಪಾಠದಲ್ಲಿಯೂ ಪರಮಾತ್ಮರೂಪವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರವಸ್ತುವು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ 'ಸ್ವಯಂಪ್ರಭಾತ'ವಾಗಿದೆ-ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸಂವೃತಿಯಿಂದ

ಮೊದಲು ಬೆಳಗದೆಇದ್ದದ್ದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ 'ಬೆಳಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ತಾನೇ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು-ಎಂಬುದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಗೊತ್ತು -ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ 'ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನ ಮನಾಮಕಮರೂಪಕಮ್ । ಸಕೃದ್ವಿಭಾತಂ ಸರ್ವಜ್ಞಮ್' (೩-೩೬) ಎಂದು ಆತ್ಮಸತ್ಯಾನುಬೋಧದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡಾಗ ಅಂಥಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿತ್ತು; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರಿತು ಹಿಂತಿರುಗಿದ ಚಿತ್ತದ ಬ್ರಾಹ್ಮೀ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸ್ವಯಂಪ್ರಭಾತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಬಯಕೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ -ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವು.

ಇಲ್ಲಿ ವಿಧುಶೇಖರ ಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಆಧುನಿಕವಿದ್ವಾಂಸರು "ಬೌದ್ಧ ಮತದಲ್ಲಿರುವ 'ಧರ್ಮಧಾತು'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಬೌದ್ಧಮತದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ 'ಧರ್ಮೋ ಧಾತುಸ್ವಭಾವತಃ', 'ಧರ್ಮೋ ಧಾತುಃ ಸ್ವಭಾವತಃ' -ಎಂದು ಎರಡು ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ" ಎಂದು ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೈಬರಹದ ಯಾವ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪಾಠವು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಆ ಪಾಠವೂ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕೈಬರಹದ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡರೂ ಆಗಲೂ 'ಈ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಧಾತುವು ಎಂದರೆ ಸರ್ವಾಧಾರಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವು, ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಚಿತ್ತಸಮಾಧಾನವೇ ಮುಂತಾದದ್ದರಿಂದ ಬರಬೇಕಾದ ಬೆಳ ಕೇನೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಅದ್ವಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಧಾತುಶಬ್ದವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ; "ಏಕ ಏವ ಪರಮೇಶ್ವರಃ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯೋ ವಿಜ್ಞಾನಧಾತುರವಿದ್ಯಯಾ ಮಾಯಯಾ ಮಾಯಾವಿವತ್ ಅನೇಕಧಾ ವಿಭಾವ್ಯತೇ ನಾನ್ಯೋ ವಿಜ್ಞಾನಧಾತುರಸ್ತಿ" (ಸೂ ಭಾ. ೧-೩-೧೯), 'ವಿಜ್ಞಾನಧಾತುವಾದ ಒಬ್ಬ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ- ಮಾಯೆಯಿಂದ ಮಾಯಾವಿ ಯಂತೆ- ಅನೇಕರೂಪದಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದಾನೆ; ಮತ್ತೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ಧಾತುವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ. ಚಿತ್ತಚೈತ್ಯಗಳೆರಡೂ ಲಕ್ಷಣಶೂನ್ಯ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ- ಎಂದು (೪-೬೭) ಹೇಳಿಯೇಇರುತ್ತದೆ

ಯಷ್ಟೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಧರ್ಮಧಾತುವು ಅದ್ವಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರಭಾತವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಎಂದಿಗೂ ಪರಪ್ರಕಾಶ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ'ವೆಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನು. 'ಅಣುರೇಷ ಧರ್ಮಃ' (ಕಾ. ೧-೧-೨೧) ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪರಮಾತ್ಮನೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಧಾತು'ವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದೇಕೆಂದರೆ ಸರ್ವವಿಕಲ್ಪಗಳಿಗೂ ಆಸ್ಪದವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅವನ್ನು ಈ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ (ಧಾರಣಾತ್). ಮೂಲಭೂತಧಾತುವಸ್ತುಗಳಂತೆ ತನ್ನ ಅಸಾಧಾರಣ ರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರು. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಧಾತು ಎಂದರೆ ವೇದಬಾಹ್ಯರಾದ ಬೌದ್ಧರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ 'ಶೂನ್ಯ'ವೇ ಎಂದು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆದಕ್ಕೆ ಕಾರಿಕೆಯ ಅರ್ಥವು ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. "ತಥತಾ ಭೂತಕೋಟಿಶ್ಚಾನಿಮಿತ್ತಃ (ಪರಮಾರ್ಥಕಃ) । ಧರ್ಮಧಾತುಶ್ಚ ಪರ್ಯಾಯಾಃ ಶೂನ್ಯತಾಯಾಃ ಸಮಾಸತಃ ॥ (ಮ. ವಿ. ಸೂ. ೧-೧೪); ಅನನ್ಯಥಾಽವಿಪರ್ಯಾಸಸ್ತನ್ನಿರೋಧಾರ್ಯಗೋಚರೈಃ। ಹೇತುತ್ವಾಚ್ಚಾರ್ಯಧರ್ಮಾಣಾಂ ಪರ್ಯಾಯಾರ್ಥೋ ಯಥಾ ಕ್ರಮಮ್ ॥" (ಮ.ವಿ.ಸೂ. ೧-೧೫, ೧೬).[1] ಸಮ್ಯಗ್ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೊದಲುಮಾಡಿ ಸಮ್ಯಗ್ವಿಮುಕ್ತಿಜ್ಞಾನದವರೆಗಿನ ಆರ್ಯಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಹೇತುವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶೂನ್ಯತೆಯೇ 'ಧರ್ಮಧಾತು' ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮಗಳ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಹೇತುವಿನ ಪ್ರಕರಣವಿಲ್ಲ. 'ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮ್' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವಂತೂ ಶೂನ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅನಾದಿಮಾಯೆಯಿಂದ ಸ್ವಪ್ನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಜೀವರಿಗೆ ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯಗಳೆಂಬ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿನಿವೇಶವಿರುವದರಿಂದ ಅಗ್ರಹಣ, ಅನ್ಯಥಾಗ್ರಹಣ– ಎಂಬ ನಿದ್ರಾಸ್ವಪ್ನಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ತಾವು ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮರೆಂಬ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಎಚ್ಚರವಾಗಲು 'ಅನಿದ್ರವೂ ಅಸ್ವಪ್ನವೂ ಸಕೃದ್ವಿಭಾತವೂ, ಆಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು'

---

1. ಮೈತ್ರೇಯನಾಥನ "ಮಧ್ಯಾಂತವಿಭಾಗಸೂತ್ರ"ದಿಂದ ಈ ಎರಡು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ 'ಆಗಮಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಉದಾಹರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯತೆಯ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳಿವೆ; ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವಿದೆ.

ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗುವದು ; ಪರಮಾತ್ಮರೂಪವು ಆವರ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಾನೇ ಬೆಳಗುವದು- ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಅಜಮನಿದ್ರಮಸ್ವಪ್ನಮ್' -ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ವಿವರಣೆಯೇ ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. ||೮೧||

೨೪. ಅಜಾದ್ವಯಸ್ವಭಾವದ ತತ್ತ್ವವು ಮಿಥ್ಯಾಗ್ರಹಣದಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದೆ

ಸುಖಮಾವ್ರಿಯತೇ ನಿತ್ಯಂ ದುಃಖಂ ವಿವ್ರಿಯತೇ ಸದಾ |
ಯಸ್ಯ ಕಸ್ಯ ಚ ಧರ್ಮಸ್ಯ ಗ್ರಹೇಣ ಭಗವಾನಸೌ || ೮೨ ||

೮೨. ಯಾವದಾದರೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದರಿಂದ ಈ ಭಗವಂತನು ಯಾವಾಗಲೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಆವೃತನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ಕಷ್ಟದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶರೂಪನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಮುಸುಕುಳ್ಳವನು

ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು ಏಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ?-ಎಂದರೆ ಉತ್ತರವಿದು; ಗ್ರಹಿಸುವದರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆಂಬ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ, ಮಿಥ್ಯಾಭಿನಿವೇಶದಿಂದ- ಎಂದರ್ಥ. ಮಿಥ್ಯಾಗ್ರಹಣವೆಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವದಲ್ಲ ; ಮಿಥ್ಯಾಕೋಪ- ಎಂದರೆ ನಟನೆಯ ಕೋಪವೆಂದೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲವೆ? ಅದರಂತೆಯೇ ಮಿಥ್ಯಾಗ್ರಹಣದಿಂದ ಎಂದರೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆಂಬ ಹುಸಿತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಈ ಭಗವಂತನು ಎಂದರೆ ನಿತ್ಯಸ್ವತಂತ್ರನೂ ಅದ್ವಯನೂ ಆಗಿರುವ ದೇವನು, ನಿತ್ಯನಿರಾವರಣಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಯಾವ ಆಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಆವೃತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಮೋಡವು ಕವಿದು ಮುಸುಕಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಮುಸುಕಿನಿಂದ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ದ್ವೈತವನ್ನು ಕಾಣುವದೆಂಬುದೊಂದೇ ಭಗವಂತನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಮುಸುಕು, ಮತ್ತೆ ಯಾವ ನಿಜವಾದ ಮುಸುಕೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ; ಮತ್ತು ದುಃಖದಿಂದ ಹೊರತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಿತ್ಯಪ್ರಕಟಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮಿಥ್ಯಾವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿದೇವೆಂಬ ಅಭಿನಿವೇಶದಿಂದಲೇ ಅವನ ಪ್ರಕಾಶಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾದಂತೆ

ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟಿರುವವನಿಗೆ ಕೊರಳಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ಚಿನ್ನದ ಹಾರವು ಹೊಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಹೇಗೆ ತೋರದೆ ಇರುವದೋ ಹಾಗೆ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ತತ್ತ್ವವು ಬಹಿರ್ಮುಖಚಿತ್ತರಾಗಿರುವವರಿಗೆ ದುರ್ಲಭವಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ಯಾವಾಗಲೂ ದುಃಖದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ' ಎಂದಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಆಚಾರ್ಯರೂ ಬಲುಬಗೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇವನನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಅಜ್ಞರಿಗೆ ಆಗಲಾರದು. ಶೃಣ್ವನ್ತೋಽಪಿ ಬಹವೋ ಯಂ ನ ವಿದ್ಯುಃ । ಆಶ್ಚರ್ಯೋ ವಕ್ತಾ ಕುಶಲೋಽಸ್ಯ ಲಬ್ಧಾ । (ಕಾ. ೧-೨-೭) ಶ್ರವಣಮಾಡಿದರೂ ಈ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಹುಜನರು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಇರುವರು ; ಹೇಳುವವನು ಆಶ್ಚರ್ಯರೂಪನು, ಈತನನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವಾತನು ಜಾಣನು-ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿರುತ್ತದೆ.

ಭಗವಾನ್ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮಧಾತು'ವಿನ ವಿಚಾರವು ಬಂದಿದೆ ; ಧರ್ಮಧಾತುವಾದ ಶೂನ್ಯತೆಯನ್ನೇ 'ಭಗವಾನ್' ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ ಎಂದು ಈಗಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ (೪-೮೦ರಿಂದ ೮೪ರವರೆಗೆ) ಚಿತ್ತದ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಚಾರವೇ ಇರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ-ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಮತವನ್ನು ಖಂಡಿಸುವದೇ ಪ್ರಕರಣದ ಉದ್ದೇಶ. ಇದಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವು ಹೇಗೆ ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತಲೂ ಚಿತ್ತವು ಬೇರೆಯಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ವಿವಕ್ಷಿತ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜಾನಿದ್ರಾಸ್ವಪ್ನವಾದ ಅದ್ವೈತಾತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥ- ಎಂಬ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದೀತೆಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶಕರೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಜಾತಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೇ ಅಜನು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೇ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಶೂನ್ಯವಾದದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ತಿ ನಾಸ್ತ್ಯಸ್ತಿ ನಾಸ್ತೀತಿ ನಾಸ್ತಿ ನಾಸ್ತೀತಿ ವಾ ಪುನಃ ।
ಚಲಸ್ಥಿರೋಭಯಾಭಾವೈರಾವೃಣೋತ್ಯೇವ ಬಾಲಿಶಃ ॥ ೮೩ ॥

೮೩. ಇದಾನೆ, ಇಲ್ಲ, ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲ- ಎಂದೋ ; ಇಲ್ಲವೇ

ಇಲ್ಲ ಎಂದೋ ಚಲ, ಸ್ಥಿರ, ಉಭಯ, ಅಭಾವ- ಇವುಗಳಿಂದ ಬಾಲಿಶನಾದವನು ಮುಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಇರುವನು.

ಪರೀಕ್ಷಕರು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕಾರಗಳು

ಸೂಕ್ಷ್ಮದರ್ಶಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಪಂಡಿತರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವವರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳುಕೂಡ ಭಗವಂತನಿಗೆ ಮುಸುಕೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತರಾದ ಮೂಢಜನರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದೇನಿದೆ ?' ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಅಸ್ತಿ (ಇದಾನೆ), ಸತ್ತಾಯುಕ್ತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಆತ್ಮನನ್ನು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕವಾದಿಯೂ ಲೋಕಾಯತಿಕನೂ ಎಂದರೆ ಚಾರ್ವಾಕನೂ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ ; ಸ್ಯಾದಸ್ತಿ, ಸ್ಯಾನ್ನಾಸ್ತಿ (ಇರಲೂಬಹುದು, ಇರಲೂಆರದು) ಎಂದು ಸದಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೇ ತತ್ತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಧವೈನಾಶಿಕನಾದ ದಿಗಂಬರನು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ ಎಂದು ಶೂನ್ಯವಾದಿಯು ಅಸ್ತಿತ್ವನಾಸ್ತಿತ್ವಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ತತ್ತ್ವವು ನಿಃಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ನಿರುಪಾಖ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿ (ಇದೆ) ಎಂಬ ರೂಪವು ಚಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಗಡಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅದು ಸೇರಿದ್ದು. ನಾಸ್ತಿ (ಇಲ್ಲವೆಂಬ) ರೂಪವು ಸ್ಥಿರ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿ ನಾಸ್ತಿ (ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ) ರೂಪವು ಚಲಸ್ಥಿರರೂಪವಾದದ್ದು. ನಾಸ್ತಿನಾಸ್ತಿ (ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲವೆಂಬುದಂತೂ ಅತ್ಯಂತಾಭಾವವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಪ್ರಕಾರವೂ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ.

ಈ ಚಲಾದಿರೂಪವಾದ ಅಸ್ತ್ಯಾದಿಭಾವಗಳು ಇಲ್ಲದ್ದರ ಅಭಿನಿವೇಶದಿಂದಲೇ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಭಗವತ್ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸದ್ವಾದಿಯೇ ಮುಂತಾದವರೆಲ್ಲರೂ ಭಗವಂತನನ್ನು ಮಿಥ್ಯಾಗ್ರಹಣದಿಂದ ಮುಚ್ಚುತ್ತಲೇಇರುವರು- ಎಂದರೆ ಭಗವತ್ತತ್ತ್ವವು ಆವೃತವಾಗಿರುವದೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿರುವರು-ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೂರ್ಯನು ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವನ ಕಿರಣಗಳಿಂದಲೇ ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವ ಮೋಡವು ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಮೂಢರಂತೆ ಈ ವಾದಿಗಳ ಅಸ್ತಿನಾಸ್ತಿ-ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಗ್ರಹಣಗಳಿಂದ ಭಗವಂತನನ್ನು ಮುಚ್ಚುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದರೆ ಈ ಭಗವಂತನು ನಿಜವಾಗಿ

ಎಂದಿಗೂ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಚೈತನ್ಯಸ್ವಭಾವದವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ತನ್ನ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೆಳಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಾ ಭಾವನೆಗಳೂ ಆತನ ಚೈತನ್ಯಪ್ರಕಾಶದಿಂದಲೇ ತೋರಿಬರುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅವಿವೇಕಿಗಳು ಇವನನ್ನು ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚುವಂತೆ ವಾದಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಾದಿಗಳು ತಾವು ಪಂಡಿತರೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಇವರನ್ನು ಕೆಲವರು ಶಿಷ್ಯರೂ ಹಾಗೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯದ್ದರಿಂದ ಇವರು ಮಕ್ಕಳಂತೆ ನಿಜವನ್ನು ಅರಿಯದವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿ

(ಶಂಕೆ) : ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ 'ಅಸ್ತೀತ್ಯೇವೋಪಲಬ್ಧವ್ಯಃ' (ಇದೆಯೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು) ಎಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳು ಬಾಲಿಶರೆಂದು ಹಾಸ್ಯಮಾಡಿದ್ದು ಸರಿಯೆ ?

(ಪರಿಹಾರ) : ಇದೇನೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಧ್ಯಾರೋಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೀಗೆ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯವಾದ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಇದೆ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯೇ ಅನುಗತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕಾರ್ಯವು ಲಯವಾದರೂ 'ಇದೆ' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುವದರಿಂದಲೂ ವಿಷಯವೊಂದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಬುದ್ಧಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡೇ ಲಯವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಅಸದ್ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಇದೆ ಎಂದೇ ಅರಿಯಬೇಕು' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿಭಾವವೇ ತತ್ತ್ವವೆಂದೇನೂ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಯಾವ ಉಪಾಧಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಶ್ರುತಿಯು ಅದನ್ನು 'ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ' ಎಂದು ಸರ್ವವಿಶೇಷಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸಿಯೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಂಕಾವಾದಿಯು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ತೀತ್ಯೇವೋಪಲಬ್ಧಸ್ಯ ತತ್ತ್ವಭಾವಃ ಪ್ರಸೀದತಿ' (ಇದೆ ಎಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಬಳಿಕ ತತ್ತ್ವಭಾವವು ಪ್ರಸನ್ನವಾಗುವದು) ಎಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಮಹಾಪ್ರಾಜ್ಞರೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಾದಿಗಳೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾಲಿಶರೇ ಎಂದದ್ದು ಸರಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪರೀಕ್ಷಕರಿಗೂ ಭಗವಂತನ

ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿದೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಮೂಢರಾಗಿರುವ ಬಹಿರ್ಮುಖರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಹೇಳುವದೇನಿದೆ ?

ಲೋಕಸಂವೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವಾದಿಗಳು ಆವರಣ

ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯತಕ್ಕ ರಹಸ್ಯವೊಂದಿದೆ : 'ಸಂವೃತಿ'ಯು ಲೋಕಸಂವೃತಿ, ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿ- ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆ. ಇವುಗಳೊಳಗೆ ಲೋಕಸಂವೃತಿಯು ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಉಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಸತ್ಯವೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯುಂಟಾಗಿರುವದೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಭಗವಂತನ ರೂಪವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಹಾಕಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಾದರೊ, ಬಲ್ಲವರು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಾರೋಪಾಪವಾದನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ಆವರಣವೂ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ ಅವರು 'ಆತ್ಮನು ಇದಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅವನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ 'ಇರುವಿಕೆ' ಎಂಬ ಧರ್ಮವಿದೆಯೆಂದೇನೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಭಾವನೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅವರ ಅಂತಃಕರಣಕ್ಕೆ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಶ್ರುತಿಯು 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಇದಾನೆಂದೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ತತ್ತ್ವಭಾವದ ಕಡೆಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಜನರ ಬುದ್ಧಿಯುನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಮಾಡಿರುವ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಮಾಡಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವದು ; ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆಂದೇನೂ ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವಬುದ್ಧಿಗೆ ವಿಷಯನೆಂದೇ ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ-ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ 'ನೈವ ವಾಚಾ ನ ಮನಸಾ' (ಕಾ. ೨-೩-೧೨) ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳಿ ಅಥವಾ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಆಲೋಚಿಸಿ ಇವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿರುವದು ಸುಳ್ಳೆಂದಾದೀತು. ಇದಲ್ಲದೆ 'ಅನ್ಯತ್ರ ಧರ್ಮಾದನ್ಯತ್ರಾಧರ್ಮಾತ್' (ಕಾ. ೧-೨-೧೪ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆ, ಅಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆ), 'ಅಶಬ್ದಮಸ್ಪರ್ಶಮ್' (ಕಾ. ೧-೩-೧೫ ಶಬ್ದಸ್ಪರ್ಶರೂಪರಸಗಂಧಗಳಿಲ್ಲದ್ದು) ಎಂದು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಆವರಣವನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಇದಾನೆ' ಎಂದದ್ದೇನೂ ದೋಷಕರವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಕಲ್ಪಿತವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಭಗವಂತನು 'ಸರ್ವರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ದೋಷವೂ ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿರುವದೂ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ "ಜ್ಯೋತೀಂಷಿ ವಿಷ್ಣು ರ್ಭುವನಾನಿ ವಿಷ್ಣುರ್ವನಾನಿ ವಿಷ್ಣುರ್ಗಿರಯೋ ದಿಶಶ್ಚ | ನದ್ಯಃ ಸಮುದ್ರಾಶ್ಚ ಸ ಏವ ಸರ್ವಂ ಯದಸ್ತಿ ಯನ್ನಾಸ್ತಿ ಚ ವಿಪ್ರವರ್ಯ ||' (ವಿ. ಪು. ೨–೧೨–೩೮ ನಕ್ಷತ್ರಾದಿಜ್ಯೋತಿಗಳು ವಿಷ್ಣುವೇ, ಭುವನಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವೇ, ಕಾಡುಗಳೂ ವಿಷ್ಣುವೇ, ಬೆಟ್ಟಗಳೂ ದಿಕ್ಕುಗಳೂ ಆತನೇ ; ನದಿಗಳೂ ಸಮುದ್ರಗಳೂ ಎಲ್ಲವೂ ಆತನೇ, ಯಾವಯಾವದು ಇದೆಯೋ ಯಾವಯಾವದು ಇಲ್ಲವೋ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಆತನೇ ಕಾಣಯ್ಯ, ವಿಪ್ರಶ್ರೇಷ್ಠ) ! ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅಸ್ತಿನಾಸ್ತೀತ್ಯಾದಿರೂಪಗಳಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅವಿವೇಕಿಯು ಮುಚ್ಚಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದದ್ದು ಸರಿಯೇ ಆಯಿತು. || ೮೩ ||

೨೫. ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಕೃತಕೃತ್ಯನು

ಕೋಟ್ಯಶ್ಚತಸ್ರ ಏತಾಸ್ತು ಗ್ರಹೈರ್ಯಾಸಾಂ ಸದಾಽಽವೃತಃ ।
ಭಗವಾನಾಭಿರಸ್ಪೃಷ್ಟೋ ಯೇನ ದೃಷ್ಟಃ ಸ ಸರ್ವದೃಕ್ || ೮೪ ||

೮೪. ಯಾವ ನಾಲ್ಕು ಕೋಟಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಭಗವಂತನು ಯಾವಾಗಲೂ ಆವೃತನಾಗಿರುವನೋ, ಇವುಗಳ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದೆಯೇ ಇರುವ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕಂಡಿರುವವನೇ ಸರ್ವದರ್ಶಿಯು.

ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಸ್ತ್ಯಾದಿಚತುಷ್ಕೋಟಿವರ್ಜಿತನು

ಹಾಗಾದರೆ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ? ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರಲ್ಲವೆ, ಅವಿವೇಕಿಗಳೆನಿಸದೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳೆನಿಸುವದು ?– ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿದು :

ಅಸ್ತಿ, ನಾಸ್ತಿ, ಅಸ್ತಿನಾಸ್ತಿ, ನಾಸ್ತಿನಾಸ್ತಿ (ಇದಾನೆ, ಇಲ್ಲ, ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲ, ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ) ಎಂದಿಂತು ವಾದಿಗಳು ನಿರ್ಣಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ನಾಲ್ಕು ಕೋಟಿಗಳಿವೆಯಲ್ಲ, ಇವುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಆ ಭಗವಂತನು ಯಾವಾಗಲೂ ಆವೃತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ಆ ಭಗವಂತನನ್ನು ಮುಸುಕಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆವರಣವು ಆಯಾ ವಾದಿಗಳಿಗೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ಯಾವ ಭಾವವನ್ನು ಯಾವನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೋ, ಆ ಭಾವವನ್ನೇ ಶಿಷ್ಯನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ' (೨–೨೯) ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇವು ಆತ್ಮವಸ್ತುವನ್ನು ಸೋಂಕುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಎಂದರೆ ಈ

ಅಸ್ತಿನಾಸ್ತ್ಯಾದಿಗಳ ಅರಿವುಗಳಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಮುಚ್ಚಿಹೋಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಇವುಗಳು ಅವನನ್ನು ಮುಟ್ಟಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ 'ಸ ಏಷ ನೇತಿ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಾ 'ಅಗೃಹ್ಯೋ ನ ಹಿ ಗೃಹ್ಯತೇ' (ಬೃ. ೩-೯-೨೬) ಆ ಇವನೇ ನೇತಿನೇತಿ (ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ) ಎಂದು ತಿಳಿಸಿರುವ ಆತ್ಮನು ; ಇವನು ಅಗ್ರಾಹ್ಯನು, ಏಕೆಂದರೆ ಏತರಿಂದಲೂ ಇವನನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ- ಎನ್ನುತ್ತಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವು.

ಇಲ್ಲಿ 'ಭಗವಾನ್' ಎಂದರೆ ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾದ ಆತ್ಮನೇ

(ಆಕ್ಷೇಪ):- 'ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಬಲೈಶ್ವರ್ಯವೀರ್ಯತೇಜಾಂಸ್ಯಶೇಷತಃ । ಭಗವಚ್ಛಬ್ದವಾಚ್ಯಾನಿ ವಿನಾ ಹೇಯೈರ್ಗುಣಾದಿಭಿಃ' (ವಿ ಪು. ೬-೫-೭೯) ಎಂದು ಹೇಯಗುಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನ, ಬಲ, ಶಕ್ತಿ- ಮುಂತಾದ ಸಕಲಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ 'ಭಗವಾನ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನು ಎಂದು ಪರಾಶರಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿದಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿನಾಸ್ತ್ಯಾದಿಸರ್ವವಿಶೇಷಗಳೂ ಇಲ್ಲದ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ?

(ಪರಿಹಾರ) :- ಇದರಲ್ಲೇನೂ ದೋಷವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಬಲಗಳೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನು ಯಾವ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೂ ವಿಷಯನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞಾನ, ಅಶಕ್ತಿ-ಮುಂತಾದವುಗಳುಳ್ಳ ಜೀವರುಗಳ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಜ್ಞಾನಾದಿಕಲ್ಯಾಣಗುಣಗಳುಳ್ಳವನು ಎಂದು ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗುಣಗುಣಿಭೇದವೂ ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ವಿಷ್ಣುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿದೆ: 'ಅಶಬ್ದಗೋಚರಸ್ಯಾಪಿ ತಸ್ಯ ವೈ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ದ್ವಿಜ । ಪೂಜಾಯಾಂ ಭಗವಚ್ಛಬ್ದಃ ಕ್ರಿಯತೇ ಹ್ಯುಪಚಾರತಃ' (ವಿ.ಪು. ೬-೫-೭೧) ಆ ಪರಮಾತ್ಮನು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ವಿಷಯನೇ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಉಪಚಾರದಿಂದ 'ಭಗವಂತನು' ಎಂದು ಆತನನ್ನು ಗೌರವಸೂಚಕವಾಗಿ ಉಪಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಿದಾರೆ ಎಂದು ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥ. ಶಂಕಾವಾದಿಯು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿಯೂ ಗುಣಗುಣಿಭೇದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಜ್ಞಾನಾದಿಗಳನ್ನೇ ಭಗವಂತನು ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. 'ವಿನಾ ಹೇಯೈರ್ಗುಣಾದಿಭಿಃ' ಎಂದಿರುವ ಪದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೇನೆಂದರೆ : ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಗುಣ, ಕ್ರಿಯೆ-ಮುಂತಾದ ಹೇಯಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟೇ ಭಗವಂತನ ಜ್ಞಾನಾದಿಗಳನ್ನು ಭಗವಂತನೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿದೆ ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ಈ ಭಗವಂತನು ನಿರ್ವಿಶೇಷನಾಗಿದ್ದು ಸರ್ವಾತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ; ಆದ್ದರಿಂದ

ಅವನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾದ ಸಗುಣಬ್ರಹ್ಮನೆಂಬುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಸರ್ವ ಗುಣಾತ್ಮಕನಾದ ಆತನೇ ತನ್ನ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಸರ್ವದೇಹಧಾರಿ ಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತನಾಮರೂಪವಿಶೇಷಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಂದಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗವಾಗಲಿ-ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಾಶರರು 'ಸಮಸ್ತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಾತ್ಮಕೋಽಸೌ ಸ್ವಶಕ್ತಿಲೇಶಾವೃತಭೂತವರ್ಗಃ । ಇಚ್ಛಾಗೃಹೀತಾಭಿಮತೋರುದೇಹಃ ಸಂಸಾಧಿತಾಶೇಷಜಗದ್ಧಿತೋ ಯಃ' 'ಆತನು ಸಮಸ್ತಕಲ್ಯಾಣಗುಣಾತ್ಮಕನು, ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯ ಲೇಶದಿಂದ ಭೂತ ಸಮೂಹಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ ; ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ ತನಗೆ ಇಷ್ಟ ವಾದ ಉತ್ತಮದೇಹಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಹಿತವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ' (ವಿ.ಪು. ೬-೬-೮೪)ಎಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಿಶೇಷ ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು 'ಭಗವಾನ್' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ.

ನಿರ್ವಿಶೇಷಾತ್ಮದರ್ಶಿಯು ಸರ್ವಜ್ಞನೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ?

ಇಂಥ ಆ ಭಗವಂತನನ್ನು ಯಾವ ಮುನಿಯು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವನೋ ಅವನೇ ಸರ್ವದರ್ಶಿ ; ಅವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಪರಮಾರ್ಥಪಂಡಿತನು ಎಂದರ್ಥ. ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮನೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಸರ್ವವು? ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರು ವವನೇ ಸರ್ವದರ್ಶಿ ಎಂದಿರುತ್ತದೆ. || ೮೪ ||

ಪ್ರಾಪ್ಯ ಸರ್ವಜ್ಞತಾಂ ಕೃತ್ಸ್ನಾಂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯಂ ಪದಮದ್ವಯಮ್ ।
ಅನಾಪನ್ನಾದಿಮಧ್ಯಾಂತಂ ಕಿಮತಃ ಪರಮೀಹತೇ || ೮೫ ||

೮೫. ಪೂರ್ಣಸರ್ವಜ್ಞತೆಯನ್ನೂ ಆದಿಮಧ್ಯಾಂತಗಳನ್ನು ಪಡೆ ಯದ ಅದ್ವಯಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನೂ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಏತಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿಯಾನು ?

ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಕೃತಕೃತ್ಯನು

'ಈ ಪೂರ್ಣಸರ್ವಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವನು' ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಕಪಿಲ, ಬುದ್ಧ- ಮುಂತಾದವರಂತೆ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅರಿತಿರುವ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದಂತೆ ಇದು ಅಕೃತ್ಸ್ನವಲ್ಲ- ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

'ಕಸ್ಮಿನ್ನು ಭಗವೋ ವಿಜ್ಞಾತೇ ಸರ್ವಮಿದಂ ವಿಜ್ಞಾತಂ ಭವತಿ' (ಮುಂ. ೧-೧-೩) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಯಾವನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದೋ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತವನು ಪೂರ್ಣಸರ್ವಜ್ಞನು. ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನೇ ಅದ್ವಯಬ್ರಾಹ್ಮಣನು. 'ಯ ಏತದಕ್ಷರಂ ವಿದಿತ್ವಾಽಸ್ಮಾಲ್ಲೋಕಾತ್ ಪ್ರೈತಿ ಸ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಃ' (ಬೃ. ೩-೮-೯; ಎಲೌ ಗಾರ್ಗಿಯೆ, ಈ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಯಾವನು ಈ ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತೆರಳುವನೋ ಅವನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು)-ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಚನದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಮಿಥ್ಯಾಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ಸಂಸಾರಲೋಕವನ್ನು ಮೀರಿರುವಾತನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನಿಸುವನು. ಇದಲ್ಲದೆ 'ಏಷ ನಿತ್ಯೋ ಮಹಿಮಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸ್ಯ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಇದೇ ನಿತ್ಯವಾದ ಮಹಿಮೆಯೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ "ನೇತಿ ನೇತಿ" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನೇ ಹಾನಿವೃದ್ಧಿಗಳಿಲ್ಲದ ನಿತ್ಯಮಹಿಮೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಉತ್ಪತ್ತಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಿಲ್ಲದ ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯಪದವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವಾತನಿಗೆ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದ ಆತ್ಮನ ಲಾಭವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇನ್ನುಮೇಲೆ ಅವನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇನು ಉಳಿದಿದ್ದೀತು? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮಾನಂ ಚೇದ್ ವಿಜಾನೀಯಾತ್ ಅಯಮಸ್ಮೀತಿ ಪೂರುಷಃ। ಕಿಮಿಚ್ಛನ್ ಕಸ್ಯ ಕಾಮಾಯ ಶರೀರಮನುಸಂಜ್ವರೇತ್ ॥' (ಬೃ. ೪-೪-೧೨ ನಾನು ಈ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿದೇನೆ ಎಂದು ಮನುಷ್ಯನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಯಾವದನ್ನು ಬಯಸಿ, ಯಾವ ಕಾಮಪರಿಪೂರ್ತಿಗಾಗಿ ಶರೀರವನ್ನು ಸಂಕಟಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಾನು)?- ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. 'ಆತ್ಮಲಾಭಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭವಿಲ್ಲ' (ಆ. ಸೂ. ೧-೮-೨೨-೧) ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವವು, "ಆತನಿಗೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ" (ಗೀ. ೩ ೧೮) ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿದೆ. ||೮೫||

ವಿಪ್ರಾಣಾಂ ವಿನಯೋ ಹ್ಯೇಷ ಶಮಃ ಪ್ರಾಕೃತ ಉಚ್ಯತೇ ।
ದಮಃ ಪ್ರಕೃತಿದಾನ್ತತ್ವಾದೇವಂ ವಿದ್ವಾನ್ ಶಮಂ ವ್ರಜೇತ್ ॥೮೬॥

೮೬. ವಿಪ್ರರಿಗೆ ವಿನಯವು ಇದೇ; ಇದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಶಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ, ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ದಾಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದೇ ದಮ. ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿದವನು ಶಮವನ್ನು ಹೊಂದುವನು.

ಜ್ಞಾನಿಯು ಶಮಾದಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೂ ಪ್ರಯತ್ನಪಡಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :– 'ಹೀಗೆಂದರಿತವನು ಶಾಂತನಾಗಿ, ದಾಂತನಾಗಿ, ಉಪರತನಾಗಿ, ತಿತಿಕ್ಷುವಾಗಿ, ಶ್ರದ್ಧಾವಿತ್ತನಾಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' (ಬೃ. ೪–೩–೨೮) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನೂ ಶ್ರುತ್ಯುಕ್ತವಾದ ಶಮಾದಿಸಾಧನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? ಇದೇ ಜ್ಞಾನವೆನಿಸುವದು, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದದ್ದು ಅಜ್ಞಾನವು' (ಗಿ ೧೩–೧೧) ಎಂದು ಗೀತಾವಚನವಿರುವದರಿಂದ ಅಮಾನಿತ್ವಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ?

(ಉತ್ತರ) :– ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಿರುವದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ವಿನಯವು. ಅವರಿಗೆ ಇದೇ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಶಮವೆನಿಸುವದು. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವು ಉಪಶಾಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದೇ ಅವರಿಗೆ ದಮವು. ಅಜ್ಞರ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ರಾಗದ್ವೇಷದಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆಳೆದೊಯ್ಯುವಂತೆ ಈ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆಳೆಯುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಶಮಾದಿಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ?

ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಅದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಶಮದಮಾದಿಗಳ ಸ್ವರೂಪದಿಂದಲೇ ಇದ್ದುಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಈ ಸಾಧನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಲಂಕಾರದಂತೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಂತೆ ಅವನು ಇವುಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ||೮೬||

೨೬. ಸ್ವಪ್ರಕ್ರಿಯಾಸಂಕ್ಷೇಪ

ಸವಸ್ತು ಸೋಪಲಮ್ಭಂ ಚ ದ್ವಯಂ ಲೌಕಿಕಮಿಷ್ಯತೇ ।
ಅವಸ್ತು ಸೋಪಲಮ್ಭಂ ಚ ಶುದ್ಧಂ ಲೌಕಿಕಮಿಷ್ಯತೇ ॥೮೭॥
ಅವಸ್ತ್ವನುಪಲಮ್ಭಂ ಚ ಲೋಕೋತ್ತರಮಿತಿ ಸ್ಮೃತಮ್ ।
ಜ್ಞಾನಂ ಜ್ಞೇಯಂ ಚ ವಿಜ್ಞೇಯಂ ಸದಾ ಬುದ್ಧೈಃ ಪ್ರಕೀರ್ತಿತಮ್ ॥

೮೭–೮೮. ವಸ್ತುವುಳ್ಳದ್ದೂ ಅರಿವಿನೊಡನಿರುವದೂ ಆಗಿರುವ ದ್ವೈತವು ಲೌಕಿಕವೆನಿಸುವದು. ವಸ್ತುರಹಿತವಾಗಿ ಉಪಲಂಭವುಳ್ಳ

ದ್ದಾಗಿರುವದನ್ನು ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದೆ, ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವವು ಲೋಕೋತ್ತರವೆನಿಸುವದು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞೇಯ–ಇವನ್ನು ಬುದ್ಧರು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ.

ಗ್ರಂಥಸಂಬಂಧ

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾದಿಗಳ ದರ್ಶನಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾಗಿ ಅವೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯಾದರ್ಶನಗಳು–ಎಂದು ಅವರವರ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ನಾಲ್ಕು ಕೋಟಿಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಗೆಡೆಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅಜಾದ್ವೈತದರ್ಶನವೇ ಮಂಗಲಕರವಾದ ಸ್ವಭಾವಶಾಂತವಾದ ದರ್ಶನವು ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಮೊದಲು (೪–೨ರಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದಂತೆ ಈ ದರ್ಶನವು ವಿವಾದರಹಿತವಾದದ್ದು, ಯಾವದಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ–ಎಂಬುದನ್ನು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ತಮ್ಮ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಗೌಡಪಾದರು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಈಗ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ನೋಡುವದೇ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈವರೆಗೆ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದೆಯಷ್ಟೆ? ಇದೇ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ತರ್ಕಪ್ರಧಾನರಾದವರ ದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ಈ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದೂ–ಬೌದ್ಧರ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೇ ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆಮಾಡಿದ್ದರೂ–ಶ್ರುತ್ಯುಪದೇಶವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟಿದ್ದ ಆಗಮಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಿದೆಯೆಂದೂ ಮನಗಾಣಿಸುವದೇ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನ. ಇದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುವದು.

ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕಾದಿಗಳು ಉಪಾಯ

ಸಂವೃತಿಸದ್ರೂಪವಾದ ವಸ್ತುವು ಇದ್ದು ಅರಿವೂ ಇರುವ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಶಿಷ್ಯ, ಶಾಸಕ– ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವ, ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕರೂಪವಾದ ದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯು ಲೌಕಿಕವು, ಎಂದರೆ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆ. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆ

ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅದು ಸವಸ್ತುವೆಂದೇನೂ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಇರತಕ್ಕದ್ದು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ'. ಎಂದು (೪–೭೩ರಲ್ಲಿ) ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿಯೇಇರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ? ಸಂವೃತಿ ವಸ್ತುವಿಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ಇರುವದು ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕವು, ಎಂದರೆ ಸ್ವಪ್ನವು ಇಲ್ಲಿ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಯು ಸ್ಥೂಲವೆಂದೂ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಸ್ವಪ್ನವು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿರುವ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ವಪ್ನದರ್ಶಿಯೊಬ್ಬನಿಗೇ ಕಾಣುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿರುವದು ಎಚ್ಚರದ ಸಂವೃತಿದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನೇ ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಸುಷುಪ್ತಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅರಿವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕಗಳೆರಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಅವಸ್ಥೆಯು ಲೋಕೋತ್ತರವು– ಎಂದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯು. ಲೋಕವೆಂದರೆ ಅರಿಯಲ್ಪಡುವದು ಮತ್ತು ಅರಿಯುವದು; ಅವೆರಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಗೂ ಬೀಜವಾಗಿರುವ ಅವಸ್ಥೆಯು ಲೋಕೋತ್ತರವು, ಎಂದರೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯು ಎಂದರ್ಥ

ಲೌಕಿಕಾದಿಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥ

ಇಲ್ಲಿರುವ ಲೌಕಿಕವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಬರಿಯ ಜಾಗರಿತವೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನ, ಸ್ಥಾನಿ–ಅವಸ್ಥೆ, ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮ–ಎಂಬ ಎರಡೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 'ಊರೊಳಗೆ ಹೋಗಬಾರದು' (ಗೌ. ಧ. ೧–೪–೩೨) ಎಂಬ ಗೌತಮ ಧರ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಊರು, ಊರಿನವರು– ಎರಡೂ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ, ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಅವಸ್ಥಾವಂತನಾದ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಲೌಕಿಕಾದಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ 'ಇತಿ ಸ್ಮೃತಮ್' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉಪಾಯಸಹಿತವಾದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಹೇಗೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಲೌಕಿಕ, ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕ, ಲೋಕೋತ್ತರ– ಎಂಬೀ ಮೂರನ್ನೂ ಯಾವ ಕರಣನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ, ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತಾರೋ ಆ ಅರಿವು. ಜ್ಞೇಯವೆಂದರೆ ಲೌಕಿಕವೇ ಮುಂತಾದ ಈ ಮೂರೂ ಸೇರಿದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಇವಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಜ್ಞೇಯವೆಂಬುದೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆಧಿದೈವಿಕವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ

ಕೊಂಡು ಇಡಿಯ ಪ್ರಪಂಚವೇ 'ಲೌಕಿಕ' (ಜಾಗರಿತ)ದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು. ಸಾಂಖ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದ ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ತತ್ತ್ವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಮೂರರೊಳಗೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೂರರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಂಡಂತೆ. ಇನ್ನು ವಿಜ್ಞೇಯವೆಂದರೆ ಈ ಲೌಕಿಕಾದಿತ್ರಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾಗುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು, ಎಂದರೆ ಅಜವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆದ ತುರೀಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವು-ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿಜ್ಞೇಯದವರೆಗೆ ಇರುವದೇ ಉಪಾಯವೂ ಉಪೇಯವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಬುದ್ಧರು- ಪರಮಾರ್ಥದರ್ಶಿಗಳು- ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಲೌಕಿಕಾದಿಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಯೋಗಾಚಾರಮತದ ಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ

ಯೋಗಾಚಾರಮತದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವೇ ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮೂರು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ ಆ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಲೌಕಿಕವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವ ಗ್ರಾಹ್ಯಗ್ರಾಹಕವಿಷಯಜ್ಞಾನ- ಎಂದರ್ಥ. 'ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕ'ವೆಂದರೆ ಪರತಂತ್ರಸ್ವಭಾವದ ಜ್ಞಾನವು. ಲೋಕೋತ್ತರವೆಂದರೋ, ಗ್ರಾಹಕಚಿತ್ತವಿಲ್ಲದಾಗ ಗ್ರಾಹ್ಯವಸ್ತುವೂ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವು; ಅದು ಲೋಕವನ್ನು ಮೀರಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಲೋಕೋತ್ತರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಆಗ ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಮಾತ್ರಪ್ರವಿಷ್ಟನಾದ ಯೋಗಿಗೆ ಫಲವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಯೋಗಾಚಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[1]

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೋ, ಎಂದರೆ ತುರೀಯವೆಂಬ ವಿಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಲೌಕಿಕವೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನೂ ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳೂ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. 'ದ್ವಯವು ಲೌಕಿಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಜ್ಞೇಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. 'ಸ ಆತ್ಮಾ ಸ ವಿಜ್ಞೇಯಃ' (ಮಾ. ಮಂ. ೭) ಎಂದಲ್ಲವೆ, ತುರೀಯಾತ್ಮನನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿ

1. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ 'ಮಾಧ್ಯಮಿಕವೃತ್ತಿ' ಪುಟ ೧೪೫ನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

ನಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ? ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ 'ವಿಜ್ಞೇಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಯೋಗಾಚಾರಮತದವರು ಗ್ರಾಹಕವಾದ ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಜ್ಞೇಯವೊಂದು ಇದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ 'ಸಂಕ್ಲೇಶ'ವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಚಿತ್ತಕ್ಕೇ ಆಲಯವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು; ಅದು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕವಾದ ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅನಾಸ್ರವವೂ ಧ್ರುವವೂ ಆಗುತ್ತದೆ-ಎಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ.

ಲೌಕಿಕಾದಿಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳು

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :- ಜಾಗರಿತವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಲೌಕಿಕವೇ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಹಿಂದಿನವರು ಯಾರೂ ಕರೆದಿಲ್ಲವಲ್ಲ! ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೇರಳವಾಗಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಯಾರೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸದೆ ಇರುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಶ್ರೋತೃಗಳಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೇಕೆ ?

(ಉತ್ತರ) :- ಲೌಕಿಕಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಯೌಗಿಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಯಾರುಬೇಕಾದರೂ 'ಲೋಕಸಾಧಾರಣವಾಗಿರುವದು' ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ಅರ್ಥವೆಂದೇನೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಯೋಗಾಚಾರರು ಇವುಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ರೂಢಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಇವನ್ನು ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಇವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಬಳಸಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಜ್ಞಾನವಿಭಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಕರಣವೇನೂ ಅಲ್ಲ; ಹಿಂದೆ ಈ ಗ್ರಂಥಕಾರರಾದ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ-ಎಂಬ ಉಪಾಯಗಳಿಂದ ವಿಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ತಾನೇ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ತಟ್ಟನೆ ಯೋಗಾಚಾರರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯೋಪಾಯದಿಂದ ತುರೀಯನನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡುತ್ತಿದಾರೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಲ್ಲದ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಂದು ತೂರಿಸುವದು ಯುಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ.

ಇದಲ್ಲದೆ ಲೋಕವೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಅವಸ್ಥಾವಾಚಕವಾಗಿರುವದು ವೈದಿಕರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಪರಿಚಿತವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ 'ಸ ಸಮಾನಃ ಸನ್ನುಭೌ ಲೋಕಾವನುಸಂಚರತಿ' (ಬೃ. ೪-೩-೭) ಅವನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಎರಡು ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಅನುಸಂಚಾರಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ-ಎಂದು ಅವಸ್ಥಾದ್ವಯಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಏಷೋಽಸ್ಯ ಪರಮೋ ಲೋಕಃ' ಇದೇ ಇವನಿಗೆ ಪರಮಲೋಕವು (ಬೃ ೪-೩-೩೨) ಎಂದು ಸುಷುಪ್ತವನ್ನು ಪರಮಲೋಕವೆಂದು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿರುವದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕಾದಿಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವಂತೆ ಬಳಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಬರುವದಿಲ್ಲ ಜಾಗರಿತದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಲೋಕಸಾಧಾರಣತ್ವವಿದೆ. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕನಸುಕಾಣುವನೊಬ್ಬನಿಗೇ ಅದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವದೆಂಬುದೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೂ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಾನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಯೋಗಾಚಾರರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪರತಂತ್ರ, ಪರಿನಿಷ್ಪನ್ನ-ಇವುಗಳು ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಲೋಕೋತ್ತರಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗತಾನುಭವದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಆ ಶಬ್ದಗಳು ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿರುವಷ್ಟು ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದೇನೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ; ಆ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಸಾಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿಯೇ ಅವರು ಬಳಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು 'ಸದಾ ಬುದ್ಧೈಃ ಪ್ರಕೀರ್ತಿತಮ್' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ? ಅದು 'ಈಗ ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯವಿಜ್ಞೇಯಗಳ ವಿವೇಕವನ್ನು ಯಾರು ಅರಿತಿರುವರೋ ಅವರೇ ಪರಮಾರ್ಥ 'ಬುದ್ಧ'ರು; ಯೋಗಾದಿಗಳಿಂದ ತಾವೇ ಲೋಕೋತ್ತರಪ್ರಜ್ಞರು ಎಂದು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಗೌರವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವರಲ್ಲ, ಅಂಥವರಲ್ಲ'- ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಪ್ರ ಯೋ ಗಿ ಸಿ ದ ಶಬ್ದವು, "ಏತದ್ಧಿ ಜನ್ಮಸಾಫಲ್ಯಂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸ್ಯ ವಿಶೇಷತಃ। ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಂ ಶಮಶ್ಚೈವ ಪರ್ಯಾಪ್ತಂ ತತ್ಪರಾಯಣಮ್। ಏತದ್ ಬುದ್ಧ್ವಾ, ಭವೇದ್ಬುದ್ಧಃ ಕಿಮನ್ಯದ್ ಬುದ್ಧಲಕ್ಷಣಮ್॥" (ಮೋ. ಧ. ೨೪೯-೧೦, ೧೧) ಇದೇ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಫಲತ್ವವು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಜನ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಫಲ್ಯವು ಇದೇ; ಅದು ಯಾವದೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನ, ಶಮ-ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಇರುತ್ತಿರುವದು. ಇದನ್ನರಿತುಕೊಂಡವನು ಬುದ್ಧನಾಗುವದು; ಬುದ್ಧನ ಲಕ್ಷಣವು

ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಯಾವದಿದೆ ?– ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷನಿರ್ವಾಣಸ್ಮೃತಿಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೨೭. ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ

ಜ್ಞಾನೇ ಚ ತ್ರಿವಿಧೇ ಜ್ಞೇಯೇ ಕ್ರಮೇಣ ವಿದಿತೇ ಸ್ವಯಮ್ ।
ಸರ್ವಜ್ಞತಾ ಹಿ ಸರ್ವತ್ರ ಭವತೀಹ ಮಹಾಧಿಯಃ ॥೮೯॥

೮೯. ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಮೂರುಬಗೆಯ ಜ್ಞೇಯವನ್ನೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ, ಅಂಥ ಮಹಾಬುದ್ಧಿವಂತನಿಗೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ತಾನೇ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುವದು.

ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರರ ವಿವರಣೆ

ಲೌಕಿಕವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಾಯಗಳಿಂದ ತುರ್ಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನನಾಗುವದು ?– ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮನೋವೃತ್ತಿವಿಶೇಷವೆಂದು ಕೆಲವರು ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ವಿಷಯದ ಜ್ಞಾನವೇ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಲೌಕಿಕವೆಂಬುದು ಹೊರಗಿನ ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಗ್ರಾಹಕ– ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ; ಅದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶವಾದ ಗ್ರಾಹಕಮನೋವೃತ್ತಿ ರೂಪವಾಗಲಾರದು. ಇದರ ವಿವರ : ಹೊರಗಿನ ಇಂದ್ರಿಯರೂಪವಾದ ಗ್ರಾಹಕವು ಶಬ್ದವೇ ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯವಿಷಯಗಳ ಗ್ರಾಹಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಒಳಗಿನ ಸುಖದುಃಖಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಷಯೀಕರಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಮನೋರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಒಳಹೊರಗಿನ ಗ್ರಾಹ್ಯಾಗ್ರಾಹ್ಯರೂಪವಾದ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಇದರೊಳಗೆ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಮನೋವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಗೆತಾನೆ ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕಾದೀತು ? ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೂ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವವೆಂಬ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಜ್ಞಾನವೊಂದು ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದೇ ಇದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕ, ಲೋಕೋತ್ತರ–ಎಂಬಿವೆರಡನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸುವದು ಇದೇ ಅನುಭವರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನವು ಮನೋವೃತ್ತಿಯಂತೆ ಸವಿಶೇಷರೂಪವಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಉಪಾಧಿಭೇದದಿಂದ ಮೂರಾಗಬಹುದಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ಜ್ಞಾನೇ ಚ ತ್ರಿವಿಧೇ ಜ್ಞೇಯೇ'

ಎಂಬಲ್ಲಿ ತ್ರಿವಿಧ-ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಮಧ್ಯಮಣಿನ್ಯಾಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಜ್ಞೇಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದರೂ ತಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ. 'ಕ್ರಮದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯವಿಷಯಕವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದರಿಯಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು ವೃತ್ತಿಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅರಿಯುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮ

ಇನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವು ಯಾವದೆಂದರೆ : ಮೊದಲು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದು. ಆ ಲೌಕಿಕಾವಸ್ಥೆಯ ಒಟ್ಟಿನ ಉಪಾಧಿಯುಳ್ಳವನು ವೈಶ್ವಾನರನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಲೌಕಿಕದ ಜ್ಞಾನವು. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿ-ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇವೆರಡೂ ಸರ್ವಸಮವಾಗಿರುವವೆಂದು ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿ- ಇವೆರಡೂ ವಿತಥವೇ ಹುಸಿತೋರಿಕೆಯೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡು- ಉಪಹಿತನಾದ ತೈಜಸನೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದೇ ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕದ ಜ್ಞಾನವು. ಆ ಬಳಿಕ ಆ ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಲೋಕೋತ್ತರದ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದು. ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕವೂ ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವೇ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಲೋಕೋತ್ತರಕ್ಕೂ ಯಾವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅರಿವಾಗುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಎರಡನೆಯದು ತೋರಲಿ, ತೋರದಿರಲಿ, ಅದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಂಟಾಗುವದು, ಈಗ ಲೋಕೋತ್ತರಕ್ಕೆ ಅವಸ್ಥೆ-ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅವಸ್ಥೋಪಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಆ ಅವಸ್ಥೆಯು ಆರನೆಯ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯವಿಷಯ-ಎಂಬಂತೆ ಅತ್ಯಂತವಾಗಿ ಇಲ್ಲದೆಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಲೌಕಿಕಶುದ್ಧಲೌಕಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾಗಿರುವದೆಂಬುದೊ, ಎಂದರೆ ಸಂವೃತಿಯಿಂದಾಗಿರುವ ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕಶುದ್ಧಲೌಕಿಕಗಳು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವೆಂದೂ ಅವಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವಿದೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದರೂ ಸಂವೃತಿಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಯಾವ ವೈಷಮ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ನಿಶ್ಚಯವಾಗುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕಕ್ಕೂ ಲೋಕೋತ್ತರಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕು.

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಈ ಲೌಕಿಕಾದಿಗಳೊಳಗೆ ಹಿಂದುಹಿಂದಿನದನ್ನು ಮುಂದುಮುಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಲಯಗೊಳಿಸುವದೇ ಅವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು. ಇನ್ನು

ಆಯಾ ಸ್ಥಾನಿಯಾದ ಉಪಹಿತಾತ್ಮನು ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಲೌಕಿಕಾದಿಗಳು ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟೊಂದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆತ್ಮನ ಚಿನ್ಮಾತ್ರಸ್ವರೂಪವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯ ಸೋಂಕೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಮೇಲೆ ಅವನು ಅವಸ್ಥಾವಂತನೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲವಾಗುವದು.

ಅಂತೂ ಹೀಗೆ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯಸ್ವರೂಪನೂ ಅಜನೂ ಅದ್ವಯನೂ ಅಭಯನೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವರಹಿತನೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನು ಆಗಮವೈತಥ್ಯಾದ್ವೈತಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ತಾನೇ, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು.

ಲೌಕಿಕಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಿತವನಿಗೆ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ತಾನೇ ಆಗುವದು

ಈ ತುರ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ಹೀಗೆಂದಿರುತ್ತಾರೆ: ಅವನಿಗೆ ಸ್ವಯಂಸರ್ವಜ್ಞತೆಯು ಲಭಿಸುವದು. ಸರ್ವವೂ ತಾನೇ ಆಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದ ತುರ್ಯಾತ್ಮನು ಸರ್ವಜ್ಞನೆನಿಸುವನು. ಅವನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಆದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಎಂದರೆ ದೇಹವು ಬಿದ್ದುಹೋಗುವದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಈ ಮಹಾಬುದ್ಧಿವಂತನಿಗೆ ತಾನೇ ಉಂಟಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕಾದಿಗಳನ್ನು ಲಯಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸರ್ವಲೋಕಾತಿಶಯವಾದ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿಷಯಕವಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನಾದ್ದರಿಂದ ಇವನು ಮಹಾಬುದ್ಧಿವಂತನು. ಕ್ರಮವಾಗಿ ತ್ರಿವಿಧಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಈ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವುಂಟಾಗುವದು–ಎಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಾರದು. ಅದು ಸರ್ವತ್ರವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನರಿತುಕೊಂಡರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಮಾರ್ಪಡದೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. . ಇಂಥ ಪರಮಾರ್ಥಜ್ಞಾನಿಗೆ–ಯೋಗಸಿದ್ಧಿಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳ ಇತರ ವಾದಿಗಳಂತೆ– ಅವನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟುಕೊಂದುಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞೇಯಮಜಂ ನಿತ್ಯಮಜೇನಾಜಂ ವಿಬುಧ್ಯತೇ' (೩–೩೩) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಜ್ಞೇಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಅದು ಅಜವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜವಾದ ತತ್ತ್ವವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

೨೮. ಜ್ಞಾನೋಪಾಯಗಳು ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಲ್ಲ

ಹೇಯಜ್ಞೇಯಾಪ್ಯಪಾಕ್ಯಾನಿ ವಿಜ್ಞೇಯಾನ್ಯಗ್ರಯಾಣತಃ |
ತೇಷಾಮನ್ಯತ್ರ ವಿಜ್ಞೇಯಾದುಪಲಂಭಸ್ತ್ರಿಷು ಸ್ಮೃತಃ ||೯೦||

೯೦. ಹೇಯ, ಜ್ಞೇಯ, ಆಪ್ಯ, ಪಾಕ್ಯ– ಇವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಯಾಣವಾಗಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವುಗಳೊಳಗೆ ವಿಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಳಿದು ಮೂರರಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವರು.

ಜ್ಞಾನಾಂಗೋಪದೇಶ

ಮೂರು ಬಗೆಯ ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಕ್ರಮದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಆ ಮೂರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇವೆಯೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಾರೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ. ಹೇಯಗಳು ಎಂದರೆ ಲೌಕಿಕಾದಿಗಳು. ಇವುಗಳು ಹೇಯ–ಬಿಟ್ಟುಬಿಡತಕ್ಕವು ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ?– ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಈ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ– ಎಂದು ಹಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಲಯಗೊಳಿಸುವಂತೆ ಲಯಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿರುವಾಗಲೇ ಅವು ಚಿದ್ವ್ಯಾಪ್ಯವಾಗಿ ಚಿದ್ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಅತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಇವು ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ–ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದರಿಂದಲೂ ಆಯಾ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ತುರೀಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇವು ಹೇಯ. ಹೀಗೆ ಜಾಗರಿತೋಪಹಿತನಾಗಿರುವ ವೈಶ್ವಾನರನನ್ನು–ಜಾಗರಿತವನ್ನು ಪ್ರವಿಲಯಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು– ತುರೀಯನನ್ನಾಗಿಯೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವದೇ ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಮಂದಮಧ್ಯಮಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಸುಕರವಾಗಿರಲೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಪ್ರವಿಲಯವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಇನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯವೆಂದರೆ ನಾಲ್ಕು ಕೋಟಿಗಳಿಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೇ, ತುರೀಯವೇ. 'ಯಾವಾಗಲೂ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದಿರುವ ಇದೇ ಜ್ಞೇಯವು' (ಶ್ವೇ. ೧–೧೨) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನೇ 'ಜ್ಞೇಯ'ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದು ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವು. ಆಪ್ಯವೆಂದರೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಏಷಣಾತ್ರಯವನ್ನು

ಬಿಟ್ಟ ಯತಿಯು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ಬಾಲ್ಯ, ಮೌನ– ಎಂಬಿವು. 'ತಸ್ಮಾತ್ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಃ ಪಾಂಡಿತ್ಯಂ ನಿರ್ವಿದ್ಯ ಬಾಲ್ಯೇನ ತಿಷ್ಠಾಸೇತ್ । ಬಾಲ್ಯಂ ಚ ಪಾಂಡಿತ್ಯಂ ಚ ನಿರ್ವಿದ್ಯಾಥ ಮುನಿಃ । (ಬೃ. ೩–೫–೧) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದವನು ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ನಿಶ್ಶೇಷವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಬಾಲ್ಯದಿಂದ ನಿಲ್ಲುವದಕ್ಕೆಳಸಬೇಕು, ಬಾಲ್ಯವನ್ನೂ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಶಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಬಳಿಕ ಮುನಿಯಾಗಬೇಕು– ಎಂದು ಹೇಳಿದೆಯಲ್ಲ ? ಅಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯನಿಂದಲೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೂ ಆತ್ಮವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದು. ಬಾಲ್ಯವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಬಲದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವದು, ಮತ್ತು ಬಾಲನಂತೆ ದಂಭ, ದರ್ಪ–ಮುಂತಾದವುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಇರುವದು. ಮೌನವೆಂದರೆ ಆತ್ಮಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳವನಾಗಿರುವದು. ಇವುಗಳು ಆಪ್ಯ ; ಪಡೆಯತಕ್ಕವುಗಳು. ಪಾಕ್ಯಗಳು–ಎಂದರೆ ರಾಗದ್ವೇಷಮೋಹವೇ ಮುಂತಾದ ಪಕ್ವಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ದೋಷಗಳು ; 'ಕಷಾಯೇ ಕರ್ಮಭಿಃ ಪಕ್ವೇ ತತೋ ಜ್ಞಾನಂ ಪ್ರವರ್ತತೇ' ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಕಷಾಯವು ಪಕ್ವವಾಗಲು ಬಳಿಕ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದು– ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವು.

ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಮೊದಲು– ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯಗಳಾಗಿ– ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದವು.

ಜ್ಞಾನೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದು ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದ

ಇವುಗಳೊಳಗೆ ವಿಜ್ಞೇಯವಾದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಹೇಯ, ಆಪ್ಯ, ಪಾಕ್ಯ– ಈ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಉಪಲಂಭವು, ಅರಿವು– ಎಂದರೆ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂರೂ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯು ಉಪಾಯವೆಂದು ಬೋಧಿಸಿರುವದನ್ನೆಲ್ಲ 'ನೇತಿ ನೇತಿ' ಇದಲ್ಲ, ಇದಲ್ಲ–ಎಂದೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ (೩–೨೬)ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಫಲವು ಉಂಟಾದ ಬಳಿಕ ಇವೂ ಅಸತ್ಯವೆಂದೇ ಅಪವಾದಮಾಡಲಾಗುವದು– ಎಂದರಿಯಬೇಕು.

ವಿಜ್ಞೇಯನಾದ ತುರ್ಯನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವದರೊ, ಮೊದಲು ವಿಜ್ಞೇಯತ್ವವಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ವಿಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಬಳಿಕ ವಿಜ್ಞಾತೃವಾದ

ಸಾಧಕನೇ ತುರ್ಯನೆಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಂಟಾಗುವದು ಎಂಬುದೊಂದು ವಿಶೇಷವು.

ಹೇಯಜ್ಞೇಯಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಮಹಾಯಾನದವರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲ

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಯ, ಜ್ಞೇಯ, ಆಪ್ಯ– ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದರಿಂದಲೂ 'ಅಗ್ರ್ಯಯಾಣ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಯೋಗದಿಂದಲೂ ಮಹಾಯಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪಿತ, ಪರತಂತ್ರ– ಮುಂತಾದವುಗಳೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥವೆಂದು ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವರು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬರಿಯ ಕಲ್ಪನಾಮಾತ್ರವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಪರಿಕಲ್ಪಿತಾದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ಪ್ರಕರಣವಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸುವದರಿಂದ ಯಾವ ಫಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಹೇಯಜ್ಞೇಯಾದಿಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಯಾನದವರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಬಂಧಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರುಕೂಡ 'ಕಾಪಥೋ ಹೇಯಃ' (ಕೆಟ್ಟ ಹಾದಿಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು), 'ಸುಪಥೋ ಜ್ಞೇಯಃ ಅನುಸರ್ತವ್ಯಶ್ಚ' (ಒಳ್ಳೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಅನುಸರಿಸಬೇಕು)– ಎಂದು ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸಲು ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬನು ಈ ಹೇಯಾದಿಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಬಳಸಿದಮಾತ್ರದಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬನು ಇದೇ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಬೇರೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಬಾರದೆಂದು ನಿರ್ಬಂಧವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ? ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಯಾದಿಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದು ಕಂಡೂ ಬಂದಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ಸಮ್ಯಙ್ಮತಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (೧೭–೮೨) ಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಹೀಗೆಂದು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ :

ಬನ್ಧಂ ಮೋಕ್ಷಂ ಚ ಸರ್ವಂ ಯತ ಇದಮುಭಯಂ ಹೇಯಮೇಕಂ ದ್ವಯಂ ಚ ।
ಜ್ಞೇಯಂ ಜ್ಞೇಯಾಭ್ಯತೀತಂ ಪರಮಮಧಿಗತಂ ತತ್ತ್ವಮೇಕಂ ವಿಶುದ್ಧಮ್ ॥
ವಿಜ್ಞಾಯೈತದ್ ಯಥಾವಚ್ಛ್ರುತಿಮುನಿಗದಿತಂ ಶೋಕಮೋಹಾವತೀತಃ ।
ಸರ್ವಜ್ಞಃ ಸರ್ವಕೃತ್ ಸ್ಯಾದ್ಭವಭಯರಹಿತೋ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋಽವಾಪ್ತಕೃತ್ಯಃ ॥

'ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ–ಈ ಎರಡೂ ಏತರಿಂದಾಗಿರುವವೋ ಆ ಒಂದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಯವು (ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು)– ಎಂದರಿತುಕೊಂಡು ಜ್ಞೇಯವಾಗಿರುವ ದ್ವೈತ

ವನ್ನೂ ಜ್ಞೇಯಾತೀತವಾಗಿರುವ ವಿಶುದ್ಧವಾದ ಪರಮತತ್ತ್ವವೆನಿಸಿರುವ ಒಂದ ಶ್ರುತಿಮುನಿಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಶೋಕಮೋಹ ಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಕರ್ತನೂ ಸಂಸಾರಭಯರಹಿತನೂ ಕೃತ ಕೃತ್ಯನೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಆಗುವನು' ಎಂದು ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥ. ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಹೇಯವು– ಎಂದೂ ಜ್ಞೇಯವಲ್ಲದ ತತ್ತ್ವವೇ ಜ್ಞೇಯವು– ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಯಜ್ಞೇಯಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿರುತ್ತದೆ.

೨೯. ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥೋಪಸಂಹಾರ

ಪ್ರಕೃತ್ಯಾಽಽಕಾಶವಜ್ಜ್ಞೇಯಾಃ ಸರ್ವೇ ಧರ್ಮಾ ಅನಾದಯಃ |
ವಿದ್ಯತೇ ನ ಹಿ ನಾನಾತ್ವಂ ತೇಷಾಂ ಕ್ವಚನ ಕಿಞ್ಚನ || ೯೧ ||

೯೧. ಧರ್ಮರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಆಕಾಶದಂತೆ ಅನಾದಿ ಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು ; ಅವರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ನಾನಾತ್ವವೆಂಬುದಿರುವದೇಇಲ್ಲ.

ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರೆಂಬುದು ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ

ಹೀಗೆ ಪರವಾದಿಗಳ ಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಲೂ ಅಜನೂ ಅದ್ವಯನೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥ– ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾಯಿತು. ಈಗ ಸರ್ವಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವನ್ನೂ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಲಾಗು ವದು. ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಲೌಕಿಕವೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರು ವದರಿಂದ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರು –ಎಂದು ಅಧ್ಯಾರೋಪದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿದ್ದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ, ಅವಸ್ಥಾವಂತರಾದ ವಿಶ್ವಾದಿಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದಾಗಲಿ ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ನಾನಾತ್ವವು ಕಲ್ಪಿತ ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಧರ್ಮರುಗಳು ಎಂದರೆ ಆತ್ಮರುಗಳು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಆಕಾಶದಂತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮರೂ, ನಿರಂಜನ(ಯಾವ ಧರ್ಮದ ಅಂಟೂ ಇಲ್ಲದವ)ರೂ ಸರ್ವಗತರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ ; 'ಆಕಾಶದಂತೆ' ಎಂದು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ನಿರತಿಶಯ ವಾಗಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮತ್ವವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇವರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡು ವದಕ್ಕೇ ಹೊರತು 'ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಮಾನರು' ಎಂದೇ ಹೇಳುವದಕ್ಕಲ್ಲ. 'ಧರ್ಮರು'

ಎಂದೂ ಬಹುವಚನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು – ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ, 'ಎಲ್ಲಿಯೂ' ಎಂದರೆ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ, ಯಾವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಸ್ವಲ್ಪವೂ ನಾನಾತ್ವವಿರುವದಿಲ್ಲ– ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಭೇದವು ತೋರುತ್ತಿರುವದು ಉಪಾಧಿಗಳಿಂದಲೇ, ಉಪಾಧಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿ ಧರ್ಮನಾನಾತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ– ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ'ವೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆತ್ಮನೇ

ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು 'ಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆತ್ಮರುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೂ ಅನಾತ್ಮಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಾಚಕವಾಗಿಯೇ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಿಗುತ್ತಾರೆಂದು ಪ್ರಕರಣದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಎಲ್ಲರೂ ಆದಿಬುದ್ಧರೇ' ಎಂದು ಬರೆದಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನಾನಾತ್ವವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನಾನಾತ್ವವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಹೆಚ್ಚು ಅವಶ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಯಾವ ಜೀವನೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ' (೪–೭೧) ಎಂದು ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ 'ಉಪಾಸನೆಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುವ ಧರ್ಮನು ಜಾತಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ' (೩–೧)ಎಂದು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿ 'ಯಾವ ಜೀವನೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ'(೩–೪೮)ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮರು' ಎಂದರೆ ಜೀವರು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ಜೀವನಾನಾತ್ವವಿಲ್ಲ– ಎಂದದ್ದರಿಂದಲೇ ಜೀವರುಗಳಿಗೆ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರುವ ಕಾರ್ಯಕರಣಸಂಘಾತಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಧರ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವದರಿಂದಲೂ ಯಾವ ದೋಷವೂ ತಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಜೀವರು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಕ್ವಚನ' (ಎಲ್ಲಿಯೂ) ಎಂದರೆ ಅದ್ವೈತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಜೀವಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ– ಎಂದರ್ಥ. 'ಕಿಂಚನ' (ಸ್ವಲ್ಪವೂ) ಎಂದರೆ ಪರಮಾತ್ಮದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ

ದರೂ ಒಬ್ಬರಿಂದೊಬ್ಬರು ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ–ವಿಂಗಡವಾಗಿ, ಅಥವಾ ವಿಂಗಡವಿಲ್ಲದೆ– ಹೇಗೂ ನಾನಾತ್ವವಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನೇ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ 'ನಾತ್ಮಭಾವೇನ ನಾನೇದಂ ನ ಸ್ವೇನಾಪಿ ಕಥಂಚನ । ನ ಪೃಥಙ್ ನಾಪೃಥಕ್ಕಿಂಚಿದಿತಿ ತತ್ತ್ವವಿದೋ ವಿದುಃ ॥' (೨–೩೪) ಇದು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ, ತಾನು ತೋರುವ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಆಗಲಿ, ಹೇಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅಥವಾ ವಿಂಗಡವಾಗದೆ ಆ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ –ಎಂದು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬಲ್ಲವರು ತಿಳಿದಿರುವರು–ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ||೯೧||

ಆದಿಬುದ್ಧಾಃ ಪ್ರಕೃತ್ಯೈವ ಸರ್ವೇ ಧರ್ಮಾಃ ಸುನಿಶ್ಚಿತಾಃ ।
ಯಸ್ಯೈವಂ ಭವತಿ ಕ್ಷಾನ್ತಿಃ ಸೋಽಮೃತತ್ವಾಯ ಕಲ್ಪತೇ ||೯೨||

೯೨. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮರುಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಆದಿಬುದ್ಧರೆಂದು ಸುನಿಶ್ಚಿತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವನಿಗೆ ಹೀಗೆಂಬ ಕ್ಷಾಂತಿಯಿರುವದೋ ಆವನು ಅಮೃತತ್ವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನಾಗುವನು.

ಆತ್ಮರುಗಳು ಜ್ಞೇಯರೆಂಬುದೂ ಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ

'ಆಕಾಶದಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು' ಎಂದು ಮೇಲಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಧರ್ಮರುಗಳು ಜ್ಞೇಯರು (ತಿಳಿಯಲ್ಪಡಬೇಕಾಗಿರುವವರು) ಎಂಬುದೂ ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಾರೆಂದು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮರುಗಳೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಆದಿಬುದ್ಧರು, ಎಂದರೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಬುದ್ಧರೇ, ಚಿತ್ಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪರೇ, ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೂರ್ಯನು ಹೇಗೆ ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇವರೂ ನಿತ್ಯಬೋಧಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದರ್ಥ. ಈ ಆತ್ಮರುಗಳಿಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಅಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಇರುವದೇಇಲ್ಲ ; ಹಾಗಿದ್ದರಲ್ಲವೆ, ಅವರ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೊಲಗಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕೆಂದಾಗಿ ಅವರು ಜ್ಞೇಯರು ಎಂದಾದೀತು ? ಅಥವಾ ಈ ಆತ್ಮರು ಹೀಗಿದಾರೆಯೊ!?–ಎಂದು ಸಂಶಯಕ್ಕೆಡೆಗೊಡುವ ರೂಪದವರೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರು ನಿತ್ಯನಿಶ್ಚಿತಸ್ವರೂಪದವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುವ ಅವರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ, ಸಂಶಯವಾಗಲಿ, ತಪ್ಪುತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಇರುವದಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನು ಸುನಿಶ್ಚಿತಸ್ವರೂಪನೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡರೇ ಮುಕ್ತಿ

ಯಾವ ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ 'ನಾನು ನಿತ್ಯಬುದ್ಧನು, ಈ ಆತ್ಮರುಗಳೆಲ್ಲ ನಿತ್ಯಬುದ್ಧಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸುನಿಶ್ಚಿತಸ್ವರೂಪರಾಗಿತ್ತಾರೆ' ಎಂಬ ಕ್ಷಾಂತಿಯು ಆಗಿರುವದೋ, 'ಇವರು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು, ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ–ಝಗಝಗನೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬೆಳಕಿನ ಸಹಾಯವನ್ನು ಬಯಸಬೇಕಾದದ್ದು, ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇವರಿಗೂ ಜ್ಞಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿರುವದೇ ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವದೋ– ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಾಶ್ರಯನೂ ಅಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನವಿಷಯನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಯಾವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದೋ, ಅವನೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದರ್ಥ. |೯೨||

ಆದಿಶಾನ್ತಾ ಹ್ಯನುತ್ಪನ್ನಾಃ ಪ್ರಕೃತ್ಯೈವ ಸುನಿರ್ವೃತಾಃ |
ಸರ್ವೇ ಧರ್ಮಾಃ ಸಮಾಽಭಿನ್ನಾ ಅಜಂ ಸಾಮ್ಯಂ ವಿಶಾರದಮ್ ||೯೩||

೯೩. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮರುಗಳೂ ಆದಿಶಾಂತರು, ಹುಟ್ಟದೆ ಇರುವವರು, ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಸುನಿರ್ವೃತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಮವಾಗಿ ಅಭಿನ್ನರಾಗಿರುವರು. ಅಜವು, ಸಾಮ್ಯವು, ವಿಶಾರದವು.

ಆತ್ಮರು ನಿತ್ಯಶಾಂತರು

ಆತ್ಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು ಹೇಗೆ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಶಾಂತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಇವರೆಲ್ಲ ನಿತ್ಯಶಾಂತರು, ಇವರು ಹುಟ್ಟಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಸುನಿರ್ವೃತರು, ಉಪರತಸ್ವಭಾವದವರು. ಹಾಗಾದರೆ ಇವರು ಶೂನ್ಯಸ್ವರೂಪರೇ ಏನು ?–ಎಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವರು ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇವರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆ?–ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲ, ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಅದ್ವಯರೂಪದಿಂದ ಸಮರೂ ಅಭಿನ್ನರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಅನಿಷ್ಟದ ಶಾಂತಿಯಾಗಲಿ, ಇಷ್ಟದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗಲಿ ಆಗಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೇ ಸ್ವಭಾವದವರಾಗಿರುವಾಗ ಏನುಮಾಡಿದರೆ ತಾನೆ ಯಾವ ಅತಿಶಯವಾದೀತು ? ಏನಾದರೂ ಮಾಡಿದರೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಉತ್ಪಾದ್ಯ

(ಉಂಟುಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು), ಆಪ್ಯ (ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದು), ವಿಕಾರ್ಯ, ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯ. (ಗುಣವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿ ದೋಷವನ್ನು ಕಳೆಯತಕ್ಕದ್ದು)- ಎಂಬ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರಬೇಕು. ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಈ ನಾಲ್ಕಗಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಅಲ್ಲ. 'ನ ವರ್ಧತೇ ಕರ್ಮಣಾ ನೋ ಕನೀಯಾನ್'' (ಈ ಮಹಿಮೆಯು ಕರ್ಮದಿಂದ ಹೆಚ್ಚುವದಿಲ್ಲ ಕುಂದುವದೂ ಇಲ್ಲ) ಎಂಬ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯು (ಬೃ. ೪-೪-೨೩) ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವು ಜನ್ಮವಿಲ್ಲದ್ದು, ಒಂದೇಸಮವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದು, ನಿರ್ಮಲವಾದದ್ದು.

ಪರಮಾರ್ಥಪ್ರಕಾಶಕವಾದ ಈ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಾರಾರ್ಥ

ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ರಹಸ್ಯವೇನೆಂದರೆ 'ವಿಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕವುಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ಇದೆ' (೪-೯೦) ಎಂದೂ ಹೇಯಾದಿಯಾದ ಮೂರೂ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಯಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲ- ಎಂದೂ ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ ? ಹೇಯಾದಿಗಳಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಜ್ಞೇಯವಾದ ಪರಮಾರ್ಥವಾದರೂ ಯಾವದು?-ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ ಈ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೧) ಹೇಯವೇ ಮುಂತಾದ ಮೂರೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಧರ್ಮರು (ಆತ್ಮರು)ಗಳೆಲ್ಲರೂ ಆಕಾಶಕಲ್ಪರೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸರ್ವಗತತ್ವ, ನಿತ್ಯತ್ವ- ಮುಂತಾದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕಧರ್ಮವುಳ್ಳವರು ಅವರು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಜಾದ್ವೈತಪರಮಾತ್ಮನೇ ಅವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಹೇಯವಾದ ಜಾಗರಿತಾವಸ್ಥೆಗಳು ಇಲ್ಲ- ಎಂಬುದು ಒಂದನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥ.

(೨) ಪರಮಾರ್ಥವು ಅನಿದ್ರ, ಅಸ್ವಪ್ನ-ಎಂದು ಅರಿಯಬೇಕು ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮರು ಜ್ಞೇಯರೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮರೆಂದೂ ಆಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಅದೂ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದು, ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಜ್ಞೇಯತ್ವವೂ ಇಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ವಧರ್ಮರುಗಳೂ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಆದಿಬುದ್ಧರೂ ಸುನಿಶ್ಚಿತಸ್ವರೂಪರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಮೃತತ್ವಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವದು.ಎಂಬುದು ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥ.

(೩) 'ಹೀಗೆಂದು ಅರಿತವನು ಅಮೃತತ್ವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವನಾಗುವನು' ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಬಂಧದುಃಖದ ಶಾಂತಿಗಾಗಿ ಕಷಾಯಪಾಕವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ

ಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಿದೆ ಎಂದೂ ಅಮೃತತ್ವವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಿದೆ ಯೆಂದೂ ಆಗಬಹುದು. ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ 'ಆದಿಶಾಂತರು, ಸುನಿರ್ವೃತರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಂತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಯಾವದೊಂದೂ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಇರುವದೇಇಲ್ಲ- ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದ ಅರ್ಥ.

ಇಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದರು (೧) ಯಾರು ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳಾಗಿದ್ದು ಜೀವನು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ದೇಹಪಾತವಾದ ಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು-ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವರೋ ಅವರನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (೨) ಯಾರು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಬಳಿಕವೇ ಅವಿದ್ಯೆ ಯನ್ನು ನಿಃಶೇಷವಾಗಿ ನೀಗಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು- ಎಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ವಾದಿಗಳಾಗಿರುವರೋ ಅವರನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. (೩) ಇನ್ನು ಯಾರು ಜ್ಞಾನಧ್ಯಾನಾದಿಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೇ ದೇಹಪಾತವಾದಬಳಿಕ ಜೀವನಿಗೆ ದುಃಖಶಾಂತಿಯೂ ಮೋಕ್ಷವೂ ಆಗುವದು- ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳ ವಿದೇಹಮುಕ್ತಿವಾದಿಗಳೋ, ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಮೂರನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಉಪದೇಶಿ ಸಿರುವದೂ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅವಸ್ಥಾರಹಿತನಾದ ಆತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದೂ ನಿಜವೇ, ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಕೈವಲ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿ- ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದೂ ನಿಜವೇ ; ಆದರೆ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದಲೇ ಆಯಾ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಚಿತ್ತಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವದೇ ಹೊರತು ಅಷ್ಟುಮಾತ್ರದಿಂದ ಈ ಮೂರು ಶ್ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಾಧೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥ ವಾದ ನಿತ್ಯಸತ್ಯವೆಂದರೆ, ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪ ರಾದ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮಸ್ವರೂಪರೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ 'ಕ್ಷಾಂತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಿರುವದರ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೆಂದರೆ, ಬೌದ್ಧಮತದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಾಂತಿಗಳೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುವ ಸಿದ್ಧಿಗಳನ್ನು 'ಸಮಾಧಿರಾಜ'ವೇ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ? ಅಲ್ಲಿ ಸಮ್ಯಕ್ಸಂಬೋಧಿಯನ್ನು ಬಯಸುವಾತನು ಮೂರು ಕ್ಷಾಂತಿಗಳನ್ನು ಅರಿತು

ಕೊಂಡಿರಬೇಕು- ಎಂದು (ಸ. ರಾ ೭) ಎಂದು ಆರಂಭಿಸಿ, ಸಾಧಕರು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವ ಕ್ಷಾಂತಿಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ವಿಶೇಷಧರ್ಮಗಳನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯೋ; ಎಂದರೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಧರ್ಮರು ಆಕಾಶಕಲ್ಪರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ, ನಿತ್ಯಬುದ್ಧರೂ ನಿತ್ಯನಿಶ್ಚಿತಸ್ವರೂಪರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ, ನಿತ್ಯಶಾಂತರೂ, ಸುನಿರ್ವೃತರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ -ಎಂಬ 'ನಿತ್ಯಸೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಕ್ಷಾಂತಿಯನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು- ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ಕ್ಷಾಂತಿ'ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. || ೯೩ ||

ವೈಶಾರದ್ಯಂ ತು ನೈ ನಾಸ್ತಿ ಭೇದೇ ವಿಚರತಾಂ ಸದಾ ।
ಭೇದನಿಮ್ನಾಃ ಪೃಥಗ್ವಾದಾಸ್ತಸ್ಮಾತ್ತೇ ಕೃಪಣಾಃ ಸ್ಮೃತಾಃ ||೯೪||

೯೪. ಯಾವಾಗಲೂ ಭೇದದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ವೈಶಾರದ್ಯವೆಂಬುದಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಎಂಬ ವಾದಿಗಳು ಭೇದದ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿಸುವವರು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಕೃಪಣರೆನಿಸುವರು.

ಅಜ್ಞರು ಅಶುದ್ಧರೂ ಕೃಪಣರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ

ಯಾರು ನಾವು ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವರೋ ಅವರೇ ಅಕೃಪಣರಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಮಿಕ್ಕವರು ಕೃಪಣರೇ. ಯಾರು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಎಂದರಿತುಕೊಂಡಿರುವರೋ- ದ್ವೈತಿಗಳೋ- ಅವರು ಭೇದದ ಕಡೆಗೆ ವಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ, ಭೇದವನ್ನೇ ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿಯೇ ತೊಳಲುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ-ಎಂದರ್ಥ. ಯಾರು ಯಾವಾಗಲೂ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಭೇದದಲ್ಲಿ. ದ್ವೈತಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ, ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುವರೋ ಅವರಿಗೆ ವೈಶಾರದ್ಯವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ವಿಶುದ್ಧಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೃಪಣರೆಂದೆಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ||೯೪||

ಅಜೇ ಸಾಮ್ಯೇ ತು ಯೇ ಕೇಚಿದ್ ಭವಿಷ್ಯನ್ತಿ ಸುನಿಶ್ಚಿತಾಃ ।
ತೇ ಹಿ ಲೋಕೇ ಮಹಾಜ್ಞಾನಾಸ್ತಚ್ಚ ಲೋಕೋ ನ ಗಾಹತೇ ||

೯೫, ಅಜವೂ ಸಾಮ್ಯವೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಸುನಿಶ್ಚಿತರಾಗಿರುವವರು ಯಾರೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅವರೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳು ; ಆದನ್ನು ಲೋಕವು ಅರಿಯದು.

ಅಜಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತಿರುವವರು ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳು

ಈ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವು ಮಹಾತ್ಮರಲ್ಲದ, ಪಂಡಿತರಲ್ಲದ, ವೇದಾಂತ ಬಾಹ್ಯರಾಗಿರುವ ಅಲ್ಪಪ್ರಜ್ಞರಾಗಿರುವ ಸಣ್ಣ ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯಲಾರದು- ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಜವೂ ಸಾಮ್ಯವೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು 'ಇದು ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ' ಎಂದು ಯಾರೇ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡಿರಲಿ, ಅವರೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಹಾಪ್ರಾಜ್ಞರು, ನಿರತಿಶಯವೂ ಅಪರಿಚ್ಛಿನ್ನವೂ ಆಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವರೆನಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ತದಿದಮಪ್ಯೇತರ್ಹಿ ಯ ಏವಂ ವೇದಾಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮೀತಿ ಸ ಇದಂ ಸರ್ವಂ ಭವತಿ' (ಬೃ. ೧-೪-೧೦) ಈಗಲೂ ಈ ಬ್ರಹ್ಮನೇ ನಾನು ಎಂದು ಯಾವನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವನೋ ಅವನೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆಗುವನು-ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಈ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ದ್ವೈತವಾಸನಾವಾಸಿತವಾದ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜನವು ಅರಿಯಲಾರದು. ಕನಸರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವವನು ಎಚ್ಚತ್ತವನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರಿಯಲಾರದೆ ಇರುವನೋ ಹಾಗೆಯೇ ಇದು. 'ಸರ್ವಭೂತಾತ್ಮಭೂತಸ್ಯ ಸರ್ವಭೂತಹಿತಸ್ಯ ಚ । ದೇವಾಽಪಿ ಮಾರ್ಗೇ ಮುಹ್ಯಂತ್ಯಪದಸ್ಯ ಪದೈಷಿಣಃ ॥' (ಮೋ. ಧ. ೨೬೩-೨೩) ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿ ಸರ್ವಭೂತಗಳಿಗೂ ಹಿತವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವನ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳೂ ಹಾದಿಯನ್ನು ತಪ್ಪುವರು; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಹೆಜ್ಜೆಯ ಗುರುತಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಶಕುನೀನಾಮಿವಾಽಽಕಾಶೇ ಗತಿರ್ನೈವೋಪಲಭ್ಯತೇ' (?), 'ಯಾ ನಿಶಾ ಸರ್ವಭೂತಾನಾಂ ತಸ್ಯಾಂ ಜಾಗರ್ತಿ ಸಂಯಮೀ' (ಗೀ. ೨-೬೯) ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹಕ್ಕಿಗಳ (ಹೆಜ್ಜೆಯ ಗುರುತು ಕಾಣಲಾರದೋ ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ) ಅಗಮ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಯಾವುದು ರಾತ್ರಿಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಯಮಿಯಾದವನು ಎಚ್ಚತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ-ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು.

ಅಜೇಷ್ವಜಮಸಂಕ್ರಾಂತಂ ಧರ್ಮೇಷು ಜ್ಞಾನಮಿಷ್ಯತೇ ।
ಯತೋ ನ ಕ್ರಮತೇ ಜ್ಞಾನಮಸಂಗಂ ತೇನ ಕೀರ್ತಿತಮ್ ॥

೯೬. ಅಜರಾದ ಧರ್ಮರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಜಜ್ಞಾನವು ಸಂಕ್ರಾಂತವಾಗದೆ ಇರುತ್ತದೆ-ಎನ್ನುವರು. ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗದೆಇರುವದಷ್ಟೆ ? ಆದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಸಂಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಅಜಾತ್ಮನ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮಾಭಿನ್ನವೇ

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :- ಅವರು ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಅದು ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ಏತಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುತ್ತದೆ ?- 'ಅಜವಾದವನ್ನು ಜ್ಞೇಯವು, ಅದನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದೇ ಜ್ಞಾನವು, ಅಜಾತ್ಮಜ್ಞಾನವುಳ್ಳಾತನೇ ಜ್ಞಾತೃ- ಎಂದಿಂತು ಅವರ ಜ್ಞಾನವೂ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳೆಂಬ ವಿಂಗಡದಿಂದ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರ ಜ್ಞಾನವೂ ಪರಿಚ್ಛಿನ್ನಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೆ ?

(ಉತ್ತರ) :- ಅದ್ವಯಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅಜರಾಗಿರುವ ಎಂದಿಗೂ ಹುಟ್ಟದೆಇರುವ ಧರ್ಮರುಗಳಾದ ಆತ್ಮರ ಜ್ಞಾತೃ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅಜವೇ: ಜ್ಞಾತೃಗಳಿಂದ ವಿಭಕ್ತವಲ್ಲದೆಯೇ-ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಬಿಸಿಯೂ ಬೆಳಕೂ ಹೇಗೆ ಅವನಿಗಿಂತ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ-ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳದೆಇದೆ. ಜ್ಞಾತೃವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಧರ್ಮಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಅಜರಾದ ಆತ್ಮರುಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು- ಅಜ್ಞರ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ತಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಜ್ಞೇಯವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದೋ ಹಾಗೆ-ಸೇರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ-ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಸಂಗವೆನಿಸಿರುವದು. ಹಿಂದೆ ಆಕಾಶದಂತಿರುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಎಲ್ಲವೂ ಆಕಾಶದ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಆಕಾಶವು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅಜಾತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೆಯಾವದೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಎಲ್ಲವೂ ಜ್ಞಾತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದಲೂ — ಅದನ್ನರಿತುಕೊಂಡವರು ಅಖಂಡಚಿನ್ಮಾತ್ರತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ — ಎಂದರೆ ಅನುಭವಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವರು. ಅವರ ಜ್ಞಾನವು ಅಸಂಗವು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳೆಂದದ್ದು ಸರಿಯೇ ಆಯಿತು. || ೯೬ ||

ಅಣುಮಾತ್ರೇಽಪಿ ವೈಧರ್ಮ್ಯೇ ಜಾಯಮಾನೇಽವಿಪಶ್ಚಿತಃ ।
ಅಸಙ್ಗತಾ ಸದಾ ನಾಸ್ತಿ ಕಿಮುತಾಽಽವರಣಚ್ಯುತಿಃ ॥ ೯೭ ॥

೯೭. ಅರಿಯದವನಿಗೆ ವೈಧರ್ಮ್ಯವು ಒಂದಿಷ್ಟು ಆದರೂ ಅಸಂಗತ್ವವು ಎಂದಿಗೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಇನ್ನು ಆವರಣಚ್ಯುತಿಯು ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದೇನು ?

ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಅಸಂಗತ್ವವಿಲ್ಲ, ಅವರು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಜ್ಞರೇ

ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಮಿಕ್ಕವರಿಗೆ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ವೈಧರ್ಮ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಾದರೂ ಅಂಥ ಅಜ್ಞಾನದ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಏನಾದರೂ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಅಸಂಗತ್ವವಿರಲಾರದು; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನಾವರಣವು ಹೋಗುವದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು? 'ಯದಾ ಹ್ಯೇವೈಷ ಏತಸ್ಮಿನ್ನುದರಮಂತರಂ ಕುರುತೇ। ಅಥ ತಸ್ಯ ಭಯಂ ಭವತಿ' (ತೈ. ೨-೭) ಯಾವಾಗ ಇವನು ಒಂದಿಷ್ಟಾದರೂ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನೋ ಆಗ ಆವನಿಗೆ ಅಂಜಿಕೆಯಾಗುವದು-ಎಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಭೇದವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ॥ ೯೭ ॥

ಅಲಬ್ಧಾವರಣಾಃ ಸರ್ವೇ ಧರ್ಮಾಃ ಪ್ರಕೃತಿನಿರ್ಮಲಾಃ ।
ಆದೌ ಬುದ್ಧಾಸ್ತಥಾ ಮುಕ್ತಾ ಬುಧ್ಯಂತ ಇತಿ ನಾಯಕಾಃ ॥ ೯೮ ॥

೯೮. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮರುಗಳೂ ಆವರಣವಿಲ್ಲದವರೇ, ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಲರು. ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಬುದ್ಧರು, ಮುಕ್ತರು. ಸಮರ್ಥರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅರಿಯುವವರು.

ಅಜ್ಞಾನಾವರಣವೂ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಲ್ಲ

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :- 'ದ್ವೈತಿಗಳಿಗೆ ಆವರಣಚ್ಯುತಿಯಿಲ್ಲ' ಎಂದದ್ದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆವರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದೀರೆಂದಾಯಿತು. ಇದು ನಿಜವೆ ?

(ಉತ್ತರ) :- ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ಧರ್ಮರಿಗೂ ಆವರಣವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮರಿಗೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಆವರಣದ ಬಂಧನವಿದೆಯೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಾ ಆತ್ಮರೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಲರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಶುದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ; ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ವಿಮುಕ್ತರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ; ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅವರು ಹೊಸವಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವದವರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋಗುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಆವರಣಚ್ಯುತಿಯಾದಮೇಲೆ ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿರೋಧವೂ ಇಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ–ಎಂದದ್ದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ?

ಅವರು ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳು ; ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಜನವು ಅರಿಯರು– (೪–೯೫) ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಿರಲ್ಲ, ಅದು ಹೇಗೆ ? ಮೊದಲು ಅಪ್ರಬುದ್ಧರಾಗಿದ್ದವರಿಗಲ್ಲವೆ, ಆಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿಯುಂಟಾಗುವದು ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಉತ್ತರವಿದು : ಅವರು ಅರಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ; ಅವರ ಸ್ವಭಾವವೇ ಅರಿವಿನ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು 'ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ' ಎಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ನಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶಸ್ವರೂಪನಾದ ಸೂರ್ಯನು 'ಬೆಳಗುತ್ತಿದಾನೆ' ಎನ್ನುವದಿಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುವ ಅವರು ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪೇನು ? ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಓಡಾಡದೆ ಇರುವ ಬೆಟ್ಟಗಳು 'ನಿಂತಿವೆ' ಎನ್ನುವರಲ್ಲವೆ ? ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಶಕ್ತಿಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವರಾದವರನ್ನು 'ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ' ಎಂದಿರುವದು– ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ॥೯೮॥

ಕ್ರಮತೇ ನ ಹಿ ಬುದ್ಧಸ್ಯ ಜ್ಞಾನಂ ಧರ್ಮೇಷು ತಾಯಿನಃ
ಸರ್ವೇ ಧರ್ಮಾಸ್ತಥಾ ಜ್ಞಾನಂ ನೈತದ್ಬುದ್ಧೇನ ಭಾಷಿತಮ್ ॥೯೯॥

೯೯. ತಾಯಿಯಾದ ಬುದ್ಧನ ಜ್ಞಾನವು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಸೇರುವದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಇದನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವು ಅದ್ವಿತೀಯ

(ಪ್ರಶ್ನೆ) :– 'ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ' ಎಂದರೆ ಅರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯುಳ್ಳವರು ಎಂದೇ ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಾರದು? 'ಬೆಟ್ಟಗಳು ನಿಂತಿವೆ' ಎಂಬ ಗೌಣಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ 'ಕುದುರೆಗಳು ನಿಂತಿವೆ' ಎಂದುಮುಂತಾಗಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವ ಗಮನಕ್ರಿಯೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬರ್ಥದ ಗುಣವು ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಔಪಚಾರಿಕವಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮರು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಅರಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದೇಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು ?

(ಉತ್ತರ) :– ತಾಯಿ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಆಕಾಶದಂತೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವವನು. ಹೀಗೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುವ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಅದ್ವಯತತ್ತ್ವಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅಜವೂ ಅಚಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ 'ತಾಯಿ' ಎಂದರೆ ಪೂಜ್ಯನು ಎಂದಾಗಲಿ ಪ ಜ್ಞಾನವಂತನು ಎಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. 'ತನು ಶ್ರದ್ಧೋಪಕರಣಯೋಃ' ಎಂಬ ಧಾತುವಿನಿಂದಾಗುವ ಈ ಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಜ್ಞಾನಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಅದ್ವಯಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಆತ್ಮರುಗಳೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಆಕಾಶಕಲ್ಪರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಮೊದಲಿನಲ್ಲಿ "ಜ್ಞಾನೇನಾಕಾಶಕಲ್ಪೇನ ಧರ್ಮಾನ್ ಯೋ ಗಗನೋಪಮಾನ್ । ಜ್ಞೇಯಾಭಿನ್ನೇನ ಸಂಬುದ್ಧಃ' (೪–೧) ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿತ್ತಷ್ಟೆ ? ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೆಂಬುದು ಆಕಾಶದಂತೆ ಅಚಲವೂ ಅವಿಕ್ರಿಯವೂ ನಿರವಯವವೂ ನಿತ್ಯವೂ ಅದ್ವಿತೀಯವೂ ಅಸಂಗವೂ ಅದೃಶ್ಯವೂ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವೂ ಹಸಿವುಬಾಯಾರಿಕೆಗಳೇ ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳಿಲ್ಲದ್ದೂ ಆಗಿರುವ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಆಕಾಶೋಪಮಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು "ನ ಹಿ ದ್ರಷ್ಟುರ್ದೃಷ್ಟೇರ್ವಿಪರಿಲೋಪೋ ವಿದ್ಯತೇ ಅವಿನಾಶಿತ್ವಾತ್ ನ ತು ದ್ವಿತೀಯಮಸ್ತಿ ತತೋಽನ್ಯದ್ವಿಭಕ್ತಂ ಯತ್ ಪಶ್ಯೇತ್" (ಬೃ. ೪–೩–೨೩), ದ್ರಷ್ಟೃವಿನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಲೋಪವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಅವಿನಾಶಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರಿಂದ ಬಿಂಗಡವಾಗಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಎರಡನೆಯದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಇದ್ದರಲ್ಲವೆ ಕಂಡಾನು ,–ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ಬೌದ್ಧರ ಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕೂ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ಈ ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಗೌತಮಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಆತನು ಹೊರಗಿನ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದೇ ಇರುತ್ತದೆ- ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದು ಅದ್ವೈತವಸ್ತುವಿಗೆ ಸವಿಾಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆತನು ಹೇಳಿರುವ್ವ ಅದ್ವಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಸವಿಾಪವಾಗಿರುವದು ಹೇಗೆಂದರೆ, ಅವನ ಮತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವೊಂದೇ: ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆಯೇ ಜ್ಞಾನ ಜ್ಞೇಯವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಸಾಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರಿಂದ. ಆದರೆ ಅದೇ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ಸರ್ವಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಸಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದ ರಿಂದ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವೂ ಶಿವವೂ ಆಗಿರುವ ಅದ್ವೈತವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅದು ಅದ್ವಯವಸ್ತುವಿಗೆ ಸವಿಾಪವಾಗಿದೆ ಎಂದಿರು ತ್ತೇವೆ. ಇಷ್ಟೇ ಹೊರತು ಬೌದ್ಧಮತವಾಗಲಿ, ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದವಾಗಲಿ ಅದ್ವೈತಕ್ಕೆ ಸವಿಾಪವಾಗಿದೆ ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರು ವದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಮತವು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಾನುಭವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥ ವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೆ ? ಅದನ್ನೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕು.

ಸರ್ವಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಪದಾರ್ಥ ಗಳೂ ನಿಃಸ್ವಭಾವವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೇವಲ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ನಿಲುಗಡೆಯಿಲ್ಲದಿರು ವದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಅದ್ವಯಜ್ಞಾನವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಅವಕಾಶವಿರುವದಿಲ್ಲ ವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಅದ್ವೈತಜ್ಞಾನವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರ ಹೃದಯವು.

ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳಿಗೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆ

ಪ್ರಕರಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಜಾದ್ವಯತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ

ಇಲ್ಲಿ ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ನೋಡಿ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯ ವಿದು : ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಓಂಕಾರದ ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಅಭಿಧಾನಾಭಿಧೇಯಗಳೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ವಾಙ್ಮನಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ, ಅಂತಃಪ್ರಜ್ಞತ್ವವೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ವಿಕಲ್ಪವೂ ಇಲ್ಲದ ಅಜಾನಿದ್ರಾಸ್ವಪ್ನವಾದ ಅದ್ವಯತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪನಿ ಷತ್ತಿನ ಉಪದೇಶವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣ

ದಲ್ಲಿ ಅದೇ ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪಪತ್ತಿಯಿಂದಲೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಆ ಪ್ರಪಂಚೋಪಶಮವೂ ಶಿವವೂ ಅದ್ವಯವೂ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನೇ ತಾನೆಂದರಿತುಕೊಂಡು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಲ್ಲಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅದ್ವೈತವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಮನೋನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಿ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಉತ್ತಮಸತ್ಯವು ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾದ ಈ ಅಲಾತಶಾಂತಿ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೊ, ಎಂದರೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ವಾದಿಗಳಿಗಿರುವ ವೈಮತ್ಯದಿಂದಲೂ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಪ್ರಕರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯರೂಪವಾದ ತಮ್ಮ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಜಾದ್ವಯಬ್ರಹ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರ್ವಥಾ ನಿರ್ದುಷ್ಟವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಉಪಸಂಹಾರಕ್ಕೂ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯಿದ್ದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತದ ಅನುವಾದವಿದೆಯೆಂಬುದು ಅಸಂಬದ್ಧೋಕ್ತಿ

ಹೀಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರಾರ್ಥವು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕರಣಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಪುರಾತತ್ತ್ವವಿಮರ್ಶಕರು ತಾವೆಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಬೌದ್ಧಪ್ರಸ್ಥಾನಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ವೇದಾಂತಪ್ರಸ್ಥಾನಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾರದೆ ಇರುವ ಕೆಲವರು, ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅಭಿನಿವೇಶವುಳ್ಳ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದೇನೆಂದರೆ :

(1) ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳೇ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತಿವೆ. (2) ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಪದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅಕ್ಷರಸಾಮ್ಯವೂ ಕಾಣಬರುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರೂ ಒಬ್ಬ ಬೌದ್ಧಾಚಾರ್ಯರೊ ಅಥವಾ ಬುದ್ಧೋಪದೇಶದಲ್ಲಿ ಪೂಜ್ಯಭಾವವುಳ್ಳ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನಬೌದ್ಧರಾದ ವೇದಾಂತಾಚಾರ್ಯರೋ ಆಗಿರಬೇಕು-ಎಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ತೃಪ್ತರಾಗದೆ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯನೆಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ಸ್ವತಂತ್ರಗ್ರಂಥಕರ್ತೃವೊಬ್ಬಾತನು ಇದ್ದನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಕೆಲವರು ಗ್ರಂಥತತ್ತ್ವಶೋಧಕರು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ !

ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಾದಿಗಳ ಬಾಯಿಮುಚ್ಚುವದಕ್ಕೆ ಅಲಾತಶಾಂತಿಪ್ರಕರಣದ ಈ ಉಪಾಂತ್ಯಶ್ಲೋಕವೇ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ 'ನೈತದ್ಬುದ್ಧೇನ ಭಾಷಿತಮ್' ಇದು ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರವಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞೇಯ ಜ್ಞಾನಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕ್ಷಣಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರ ಮತದಂತೆ ಇದೆ–ಎಂದು ಯಾರುತಾನೆ ಹೇಳಲಾಪರು ?

ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಧುಶೇಖರಭಟ್ಟಾಚಾರ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವರು ಮಾಡಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂತೆಂದರೆ : ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳೂ ಜ್ಞಾನವೂ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಗೊತ್ತೇಇರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇದು ಇರತಕ್ಕದ್ದು. ಅವರವರೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ತಥಾಗತರು ಹುಟ್ಟುವದರಿಂದ ಅಥವಾ ಹುಟ್ಟದೆಇರುವದರಿಂದ ಧರ್ಮಗಳ ಧರ್ಮತೆ ಎಂಬುದು ಏರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದೇಇರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬುದ್ಧನೇನೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲ.

ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸರಿಹೊಂದುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ ?–ಎಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿಲ್ಲ. ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿರಲಿ, ಹೇಳದೆ ಇರಲಿ, ವೈದಿಕರಾದವರು ಇದು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ಎಂದಿಗೂ ನಂಬಲಾರರು, ಆದ್ದರಿಂದ 'ಇದನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿದಾರೆಂದರೆ, ಅಸಂಗತವಾಗಿ ಏನನ್ನೋ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಇವರ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಿವೇಕಿಗಳು ಭಾವಿಸಿಯಾರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಹೇಳದೆ ಇರುವದನ್ನು ಅನವಶ್ಯವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ ಜ್ಞಾನಿಯಾದವನ ಜ್ಞಾನವು ಯಾರ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಗಿ ಸೇರುವದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಆತ್ಮರುಗಳೂ ವ್ಯಾಪಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಅನನ್ಯರಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತೇತಕ್ಕೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ–ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಿದರೆ ಉಪಕ್ರಮೋಪಸಂಹಾರಗಳಿಗೆ ಏಕವಾಕ್ಯತೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ, ಅದ್ವೈತವಿರುವಲ್ಲಿ ಏತರಿಂದ ಏನನ್ನು ಕಾಣುವದಕ್ಕಾದೀತು ?– ಎಂಬ, (ಬೃ. ೨–೪–೧೪)ಶ್ರುತಿಗೂ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲ– ಎಂದು ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ

ವನ್ನೂ ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಕುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಬೌದ್ಧಮತಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ

ಇದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಅಲಾತಶಾಂತಿಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯಾರ್ಥಗಳು ಇವೆ ಎಂಬ ವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಿಹರಿಸಿ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಯ ಮತವನ್ನೂ ಅವನ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ 'ತಸ್ಮಾನ್ನ ಜಾಯತೇ ಚಿತ್ತಮ್' (೪-೨೮) ಆದ್ದರಿಂದ ಚಿತ್ತವೂ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ–ಎಂದು ಚಿತ್ತವೆಂಬ ನಾಮಾಂತರವುಳ್ಳ ವಿಜ್ಞಾನವುಕೂಡ ಅಜವು, ಅಸಂಗವು, ಅದ್ವಯಾತ್ಮವಾಗಿರುವದು– ಎಂದು ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಆತ್ಮರುಗಳೂ ಅಜಾದ್ವಯಾತ್ಮಸ್ವರೂಪರೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವದವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಅಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊರಗೆಡಹಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತಾಗಿರುವ ತತ್ತ್ವವು ಮಾಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸ್ವಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. 'ಅಜಾಯಮಾನೋ ಬಹುಧಾ ವಿಜಾಯತೇ' (ಹುಟ್ಟದೆ ಇದ್ದರೂ ಬಹುಬಗೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೊಂದುವ ಈ ವಾದವು ನೈರಾತ್ಮ್ಯವಾದಿಗಳ ಕ್ಷಣಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಕ್ಕಾಗಲಿ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪಾದವನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ ಎಲ್ಲವೂ ಶೂನ್ಯವೇ ಎಂಬವರ ಮತಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದ ಸಮಾನವೆಂದು ಎಣಿಸುವದಕ್ಕಾದೀತು ? ಇದನ್ನು ತತ್ತ್ವವಿವೇಚಕರು ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಬೇಕು.

ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥಗಳ ಶಬ್ದಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರುವದೇಕೆ ?

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ವೇದಾಂತಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅತ್ಯಂತವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎದ್ದುಕಾಣುವಂತೆ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಗೌಡಪಾದರು ಆಯಾ ವಚನವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೊಂದರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಾದರಾಯಣಾಚಾರ್ಯರು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ', 'ಅನುಮಾನ', 'ಪ್ರಧಾನ'– ಮುಂತಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಬ್ರಹ್ಮ–ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರುವಂತೆಯೇ ಈ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕು. ಕೆಲವು

ಬೌದ್ಧರು ತಂದೊಡ್ಡಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವದು ಅವರ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಅವರಿಗೇ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆಂದು ಬಳಸಿದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಗ್ರಂಥದ ಪೀಠಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಮತಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಶಂಕಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಗ್ರಂಥಸಮಾಪ್ತಿಯ ಮಂಗಲ

ದುರ್ದರ್ಶಮತಿಗಂಭೀರಮಜಂ ಸಾಮ್ಯಂ ವಿಶಾರದಮ್ ।
ಬುದ್ಧ್ವಾ ಪದಮನಾನಾತ್ವಂ ನಮಸ್ಕುರ್ಮೋ ಯಥಾಬಲಮ್ ॥೧೦೦॥

೧೦೦. ದುರ್ದರ್ಶವೂ ಅತಿಗಂಭೀರವೂ ಅಜವೂ ಸಾಮ್ಯವೂ ವಿಶಾರದವೂ ಆಗಿದ್ದು ನಾನಾತ್ವವಿಲ್ಲದ ಪದವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಬಲವಿದ್ದಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುವೆವು.

ಪರತತ್ತ್ವದ ಅನುಸಂಧಾನಪೂರ್ವಕವಾದ ನಮಸ್ಕಾರ

ಈ ಪ್ರಕರಣದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಪಠಿಸಿಕೊಂಡೇ ಆಗಮಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲು ಓಂಕಾರವೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅದರ ಪಠನಸ್ಮರಣಗಳಿಂದಲೇ ಆದಿಮಂಗಲವಾದಂತಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಆಗಮೋಪಪತ್ತಿಗಳಿಂದ ನಿತ್ಯನಿರಸ್ತದ್ವೈತವಾದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ತುತಿಯ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಮಂಗಲವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದಾರೆ :—

ದುರ್ದರ್ಶವೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ 'ಅಸ್ತಿ ನಾಸ್ತಿ' (ಇದೆ, ಇಲ್ಲ) ಮುಂತಾದ ನಾಲ್ಕು ಕೋಟಿಗಳೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರು ಪಂಡಿತರಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಇರುವದು. 'ತಂ ದುರ್ದರ್ಶಂ ಗೂಢಮನುಪ್ರವಿಷ್ಟಮ್' (ಆತನು ದುರ್ದರ್ಶನು, ಗೂಢವಾಗಿರುವ ಗಹನವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಂಡವನು)—ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅತಿಗಂಭೀರವೆಂದರೆ ಯಾರು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲವೋ, ಅವರಿಗೆ ಒಳಹೋಗುವದಕ್ಕಾಗದ ಮಹಾಸಮುದ್ರದಂತೆ ಆಳವಾಗಿರುವದು. 'ಯಃ ಮಂತಃ ಸಮುದ್ರೇ ಕವಯೋ ವಯಂತಿ' (ತೈ. ನಾ. ೧) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ಸಮುದ್ರದಂತೆ ಒಳಹೋಗುವದಕ್ಕಾಗದೆ ಇರುವ ಅವ್ಯಾಕೃತಕ್ಕಿಂತಲೂ ಒಳಗಿರುವ ಈ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ಋಷಿಗಳೇ ಅರಿತುಕೊಂಡಾರು— ಎಂದಿದೆ.

ಈ ತತ್ತ್ವವು ದುರ್ದರ್ಶವೂ ಅತಿಗಂಭೀರವೂ ಆಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಎಂದರೆ ಇದುಅಜವೂ ಸಾಮ್ಯವೂ ವಿಶಾರದವೂ ಆಗಿರುವದರಿಂದ. ಅಜವೆಂದರೆ ಜನ್ಮಾದಿವಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲದ್ದು; ಸಾಮ್ಯವೆಂದರೆ ನಿರವಯವವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವಯವಗಳ ವೈಷಮ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದು; ವಿಶಾರದವೆಂದರೆ ಅಸಂಗವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇತರ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದೆ ನಿರ್ಮಲವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದು. ಇದಲ್ಲದೆ ಇದು ಅನಾನಾತ್ಮವು, ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾತೃಜ್ಞಾನಜ್ಞೇಯಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದೆ ಅಖಂಡ ಚೈತನ್ಯವಾಗಿರತಕ್ಕದ್ದು.

ಇಂಥ ಸ್ವರೂಪದ ತತ್ತ್ವವು ವಿವಿಧವಾಗಿ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿರುವ ದ್ವೈತವನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ದ್ವೈತಬುದ್ಧಿಯವರಿಗೆ ಹೇಗೆತಾನೆ ಗೋಚರವಾದೀತು? ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಇದು ಸರ್ವರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಿತ್ಯಬೋಧಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಸ್ವಯಂಪ್ರಕಾಶವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಾಪೃತವಾಗಿರುವ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ದುರ್ದರ್ಶವೂ ಅತಿಗಂಭೀರವೂ ಆಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಗೆ ಗುರುಗಳ, ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಪ್ರಸಾದವು ದೊರಕಿರುವದೋ ಅವರಿಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಸುದರ್ಶವಾಗಿ ಸುಪ್ರವೇಶವಾಗಿರುವದು ಮತ್ತೊಂದಿರುವದಿಲ್ಲ. 'ತದ್ವಿಷ್ಣೋಃ ಪರಮಂ ಪದಂ ಸದಾ ಪಶ್ಯಂತಿ ಸೂರಯಃ' (ತೈ. ನಾ. ೧-೩-೬) ಎಂಬ ವೇದವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಬಲ್ಲವರಿಗೆ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ಕಾಣುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಇಂಥ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಹೊಂದಿ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುವೆವು. 'ಅದೃಷ್ಟವು, ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯವು, ಅಗ್ರಾಹ್ಯವು, ಅಲಕ್ಷಣವು, ಅಚಿಂತ್ಯವು, ಅವ್ಯಪದೇಶ್ಯವು' (ಮಾಂ. ೭) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ?- ಎಂದರೆ, ಅದು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇಒಂದಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಯಾವಾಗಲೂ ಎಲ್ಲಾ ಕರಣಗಳಿಗೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದೆಲ್ಲವೂ ಅದೇ ಪದವು- ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರದೃಷ್ಟಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ಮಯರಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ಕಾಣುತ್ತಾ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇವೆ- ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ಯಥಾಶಕ್ತಿಯಾಗಿ (ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇವೆ)' ಎಂದು ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾಡಿರುವ ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕಗಳ ಸಂಗ್ರಹ

ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಮಾಡಿರುವ ಕಾರಿಕಾಭಾಷ್ಯದ ಅನುವಾದವನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಾವು ಬರೆದೇ ಇರುತ್ತೇವೆ. ಅದೇ ಭಾಷ್ಯದ ಭಾವವನ್ನು ಹೃದಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಈ ಗೌಡಪಾದಹೃದಯವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಬಾರದವರೂ ವಿಸ್ತೃತವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬಯಸುವವರೂ ಆದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗಾಗಿ ಬರೆದಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನರ್ಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಆ ಮಂಗಲಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವೆವು.

ಅಜಮಪಿ ಜನಿಯೋಗಂ ಪ್ರಾಪದೈಶ್ವರ್ಯಯೋಗಾ-
  ದಗತಿ ಚ ಗತಿಮತ್ತಾಂ ಪ್ರಾಪದೇಕಂ ಹ್ಯನೇಕಧಾ ।
ವಿವಿಧವಿಷಯಧರ್ಮಗ್ರಾಹಿ ಮುಗ್ಧೇಕ್ಷಣಾನಾಂ
  ಪ್ರಣತಭಯವಿಹಂತೃ ಬ್ರಹ್ಮ ಯತ್ತನ್ನತೋಽಸ್ಮಿ ॥ ೧ ॥

ಪರಬ್ರಹ್ಮನಮಸ್ಕಾರ

ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ: (೧) ವೇದಾಂತಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ತಾನು ಅಜವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಐಶ್ವರ್ಯಯೋಗದಿಂದ ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ಮಾಯಾಶಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜನ್ಮಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಸ್ಥಾವರಜಂಗಮಪ್ರಾಣಿಗಳ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಚೇತನರೂಪವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದೇವತೆಗಳು, ಋಷಿಗಳು- ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧನಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಬಯಸದೆ ಧ್ಯಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಬೇಕಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೋ ಹಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಾಧಕರುಗಳ ಅನುಗ್ರಹಾರ್ಥವಾಗಿ ತನ್ನ ಇಚ್ಛಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪವನ್ನಾಂತು ಮಾಯಾಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. (೨) ತಾನು ಅಗತಿಯಾಗಿದ್ದು ಕೂಟಸ್ಥವೂ ಅಚಲವೂ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಯಾವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಗತಿಮಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಗಂತೃ (ಹೋಗುವವನು), ಗಂತವ್ಯ (ಹೋಗಿ ಸೇರತಕ್ಕದ್ದು), ಗತಿ (ಗಮನ) ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ದೇವಯಾನ, ಪಿತೃಯಾಣ, ಕ್ಷುದ್ರಜನ್ಮ- ಎಂಬ ಗತಿತ್ರಯವಿಭಾಗವನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ (೩) ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಏಕನೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅನೇಕತ್ವವನ್ನು, ಎಂದರೆ ಜೀವರು. ಜಗತ್ತು, ಈಶ್ವರ- ಎಂಬ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಜನ್ಮ, ಗತಿ- ಮುಂತಾದವು ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ, ಬಾಹ್ಯದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವಿಧವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಮೂಢದೃಷ್ಟಿಯ ಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಮಾಯಾಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಶ್ರುತಿಯೂ ಅನುವಾದಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆಲ್ಲ ಮೂಢದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನೇ ಶರಣುಹೊಕ್ಕು ನಮಸ್ಕರಿಸುವವರ ಭಯವನ್ನು- ಎಂದರೆ ಸರ್ವವಿಧವಾದ ದ್ವೈತಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು- ನಾಶಗೊಳಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಅದು. ಅದರ ಪ್ರಸಾದದಿಂದಲೇ ಅವರು ಅಜವೂ ಅಜರವೂ ಅಮರವೂ ಅಮೃತವೂ ಆದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾವೆಂಬ ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಾನು ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇನೆ-ಎಂಬುದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಪರಮಗುರುಗಳಿಗೆ ನಮಸ್ಕಾರ

ಪ್ರಜ್ಞಾ ವೈಶಾಖವೇಧಕ್ಷುಭಿತಜಲನಿಧೇರ್ವೇದನಾಮ್ನೋಽನ್ತರಸ್ಥಂ
ಭೂತಾನ್ಯಾಲೋಕ್ಯ ಮಗ್ನಾನ್ಯವಿರತಜನನಗ್ರಾಹಘೋರೇ ಸಮುದ್ರೇ ।
ಕಾರುಣ್ಯಾದುದ್ದಧಾರಾಮೃತಮಿದಮಮರೈರ್ದುರ್ಲಭಂ ಭೂತಹೇತೋ
ರ್ಯಸ್ತಂ ಪೂಜ್ಯಾಭಿಪೂಜ್ಯಂ ಪರಮಗುರುಮಮುಂ ಪಾದಪಾತೈರ್ನತೋಽಸ್ಮಿ ॥

ಈ ಶ್ಲೋಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ, ಅವಿರತಜನನಗ್ರಾಹಘೋರವಾದ, ಎಡೆಬಿಡದೆ ಶರೀರವನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಿರುವದೆಂಬ ದುಷ್ಟಮೊಸಳೆಗಳಿಂದ ಭಯಂಕರವಾಗಿರುವ ಈ ಸಂಸಾರಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ, ಮುಳುಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕಂಡು, ತಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂಬ ಕಡೆಗೋಲಿನಿಂದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವೇದವೆಂಬ ಕ್ಷೀರಸಾಗರವನ್ನು ಕಡೆದು ಅದರೊಳಗಿನಿಂದ ನಾರಾಯಣನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಸಂಪಾದಿಸಿದ-ಸಮುದ್ರಮಥನದಿಂದ ಅಮೃತವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಸಿಕ್ಕಲಾರದ-ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಮೃತವನ್ನು ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವ ಜೀವರ ಮೇಲಿನ ಕರುಣೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಟ್ಟರಲ್ಲ, ಆ ಗೌಡಪಾದಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ, ಪೂಜ್ಯರಿಗೂ ಪೂಜ್ಯರೆನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಮಗುರುಗಳನ್ನು ಅವರ ಪಾದಗಳಿಗೆರಗಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುವೆನು.

ಯತ್ಪ್ರಜ್ಞಾಲೋಕಭಾಸಾ ಪ್ರತಿಹತಿಮಗಮತ್ ಸ್ವಾನ್ತಮೋಹಾನ್ಧಕಾರೋ
ಮಜ್ಜೋನ್ಮಜ್ಜಚ್ಚ ಘೋರೇ ಹ್ಯಸಕೃದುಪಜನೋದನ್ವತಿ ತ್ರಾಸನೇ ಮೇ ॥
ಯತ್ಪಾದಾವಾಶ್ರಿತಾನಾಂ ಶ್ರುತಿಶಮವಿನಯಪ್ರಾಪ್ತಿರಗ್ರ್ಯಾ ಹ್ಯಮೋಘಾ
ತತ್ಪಾದೌ ಪಾವನೀಯೌ ಭವಭಯವಿನುದೌ ಸರ್ವಭಾವೈರ್ನಮಸ್ಯೇ ॥೩॥

ಗುರುನಮಸ್ಕಾರ

ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಡಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು : ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬ ಭಯಂಕರಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುವದು, ತೇಲುವದು–ಹೀಗೆ ಸಂಕಟಪಡುತ್ತಿದ್ದ ನನ್ನ ಹೃದಯದ ಅಂಧಕಾರವು ಯಾರ ಪಾದಗಳ ಬೆಳಕಿನ ಕಾಂತಿಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಲಗಿತೋ, ಯಾರ ಅಡಿಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದವರಿಗೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವಶ್ರವಣವೂ ಶಾಂತಿಯೂ ವಿನಯವೂ ದೊರಕಿರುವದೋ ಅಂಥ ಪವಿತ್ರವಾದ, ಸಂಸಾರದ ಭಯವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ, ಆ ಗೋವಿಂದಭಗವತ್ಪಾದರ ಅಡಿಗಳನ್ನು ಸರ್ವಭಾವಗಳಿಂದಲೂ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಅಲಾತಶಾಂತಿಪ್ರಕರಣದ ಸಾರ

ಓಂಕಾರನಿರ್ಣಯದ್ವಾರದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಜಾದ್ವೈತತತ್ತ್ವವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಆಗಮಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತು. ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ವಿಷಯಗಳೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಹುಸಿಯೇ ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅಜಾದ್ವೈತಾತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥತತ್ತ್ವವೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಯುಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಅದ್ವೈತಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

೧-೨. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಅಜಾದ್ವೈತದರ್ಶನವು ಅಸ್ಪರ್ಶಯೋಗವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ- ಈ ಮೂರೂ ವಿಭಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲದೆ ಆಕಾಶದಂತೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದರ ಸಂಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಇವನ್ನು ಅನುಭವಗಮ್ಯವೆಂದು ಅರಿತಿರುವ ನಾರಾಯಣಾಖ್ಯನಾದ ಪುರುಷೋತ್ತಮನೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಕರ್ತನು. ಈ ಯೋಗವು ಅವಿವಾದವೂ ಅವಿರುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಸುಖವೂ ಹಿತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

೩-೧೦. ದ್ವೈತಿಗಳ ದರ್ಶನಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಿವಾದಾಸ್ಪದವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಇರುವದೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವರು. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದ್ದೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವರು. ಹೀಗೆ ವಿವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದ್ವೈತಸಮ್ಮತವಾದ ಅಜಾತಿಯೇ ಸತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಹೊರಪಡಿಸಿದಂತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಜಾತವಾದದ್ದೇ ಜೀವಭಾವದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವದೆಂದೂ ಅದು ಮತ್ತೆ ಅಜಾತಬ್ರಹ್ಮವಾಗುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವವರು ಅದ್ವೈತಿಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಸ್ವಭಾವವು ಮಾರ್ಪಡಬಹುದೆಂದವರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲರೂ ಜರಾಮರಣರಹಿತರಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು ಅವಿದ್ಯಾವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೧೧-೪೧. [೧] ಅಜವಾದದ್ದು ಹುಟ್ಟುವದೆಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಅಜವೆಂಬ ದೋಷಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರವಾಗುವದು. ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೂ ಯುಕ್ತವಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂದಂತಾಗಿ ಅನವಸ್ಥಾದೋಷವು ಗಂಟುಬೀಳುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಜಾತಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. [೨] ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಹೇತುವಿನಿಂದ ಶರೀರರೂಪವಾದ ಫಲವು ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಶರೀರರೂಪವಾದ ಫಲದಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳುಂಟಾಗುವವೆಂಬುದಾಗಲಿ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹೇತುವಿನಿಂದ ಫಲ, ಫಲದಿಂದ ಹೇತು- ಹೀಗೆ ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ- ಎನ್ನುವವರು ಇವೆರಡರೊಳಗೆ ಯಾವದು ಮೊದಲು ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲಾರರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಮತವು ದೋಷಯುಕ್ತವಾದದ್ದು. ಬೀಜಾಂಕುರಗಳಂತೆ ಇವು ಅನಾದಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವವು –ಎಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ; ಏಕೆಂದರೆ ಬೀಜ ಮತ್ತು ಅಂಕುರ-ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಂತತಿ ಎಂಬುದು ಅವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಹೇತುಫಲಗಳು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದಾಯಿತು. [೩] ಇದರಂತೆ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಚೇತ್ಯವೆಂಬ ನಿಮಿತ್ತವಿದೆಯೆಂಬವರಿಗೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬವರಿಗೂ ಪರಸ್ಪರಕಲಹವಿರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುವನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸುಖದು:ಖಗಳ

ಅನುಭವಗಳು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿರುವರು; ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಚಿತ್ತಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಯಾವ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾದವು ಸರಿಯಲ್ಲ—ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಘಟಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಚಿತ್ತವು ಘಟಾದಿಗಳ ರೂಪದಿಂದ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು ಎನ್ನುವದಾದರೆ ಚಿದ್ರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಚಿತ್ತವಿಲ್ಲದ್ದರೂ ಹಾಗೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಾದಿಸಬಹುದಾಗಿರುವದರಿಂದ ಚಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲ. ಚಿತ್ತದೃಶ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ— ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತವೆಂದು ನಿರ್ಧಡುತ್ತದೆ. [೪] ಹೀಗೆಯೇ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳುಂಟೆಂಬವರು ಬಂಧವು ಅನಾದಿ ಅನಂತ—ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು, ಮೋಕ್ಷವು ಆದಿಯುಳ್ಳದ್ದು, ಅನಂತವು ಎಂದೂ, ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುವದು; ಇದು ದೃಷ್ಟವಿರುದ್ಧ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಧಮೋಕ್ಷಗಳೂ ಜನ್ಮವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ, [೫] ಇದರಂತೆ ವೈತಥ್ಯಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳು ಆದ್ಯಂತವುಳ್ಳವುಗಳಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸರ್ವಸಮವಾಗಿ ಎರಡೂ ಕನಸಿನಂತೆಯೇ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಸ್ವಪ್ನಜಾಗರಿತಗಳಂತೆ ನಿಜವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಪರಮಾರ್ಥವಸ್ತುದರ್ಶನವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಜಾತಿಯೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದೂ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ.

೪೭—೫೩. ಹೀಗೆ ಸರ್ವಜೀವರೂ ಬಾಹ್ಯಪದಾರ್ಥಗಳೂ ಅಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಚಿತ್ತವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಅವು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ಚಿದಾತ್ಮವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಚಿತ್ತವೂ ನಿಜವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿಯೂ ವಸ್ತುಗಳ ಜನ್ಮವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿರುವದೇಕೆಂದರೆ, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಕಾಣಬರುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ನಿಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ಥೂಲಬುದ್ಧಿಗಳಾದ ಆಸ್ತಿಕರಿಗೆ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಅಜಾತಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಮಾಯಾಜನ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆ. ತೋರುವದು, ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವದು:- ಇವೆರಡು ಇದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದ ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿಯೇ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆದೀತೆ? ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಯಾವಿಯು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಆನೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅವು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದೇ ಇರುತ್ತದೆ- ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರಬೇಕಾದ ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನುಳ್ಳವಂತೆ ವಸ್ತುಗಳು ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾಗಿ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಅಜ, ಅಚಲ, ಅನಾಭಾಸ (ತೋರದಿರುವ ವಸ್ತು) ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿರುವ ಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಲಾತಸ್ಪಂದಿತ (ತಿರುಗಿಸಿದ ಕೊಳ್ಳಿಯಂತೆ) ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟಗೆ, ಡೊಂಕಾಗಿ ಅಥವಾ ಮತ್ತೊಂದಾಕಾರದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಗೂ ಹೋಗುವದೂ ಇಲ್ಲ; ಅಲ್ಲವೆ? ಅದರಂತೆಯೇ ಕೂಟಸ್ಥವಿಜ್ಞಪ್ತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಚಿತ್ತಚೇತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಲೇ ತೋರುತ್ತಿರುವವೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಿಂದಾದರೂ ಆ ವಿಜ್ಞಪ್ತಿಗೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ, ನಾಶವಾಗುವಾಗ ಅದನ್ನು

ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಗೂ ಹೋಗುವದೂ ಇಲ್ಲ–ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣವಾದಿಗಳು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ದ್ರವ್ಯವು ಕಾರಣ, ಅದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಅದ್ರವ್ಯವೇ ಕಾರಣ–ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮನು ದ್ರವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಅದ್ರವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ, ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ,

೭೪-೮೧. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಚಿತ್ತದಿಂದ ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಾಗಲಿ, ಬಾಹ್ಯವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಚಿತ್ತವಾಗಲಿ ಹುಟ್ಟುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಕರ್ಮ, ಶರೀರಪ್ರಾಪ್ತಿ ಎಂಬ ಹೇತುಫಲಗಳಿವೆ ಎಂಬ ಅಭಿನಿವೇಶದಿಂದ ಅಜ್ಞರು ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾಗುವರು. ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ, ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಅಜಾತ್ಮತತ್ತ್ವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಅಜಸ್ವರೂಪರೇ. ಸ್ವಪ್ನಜಾಗ್ರತ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ದ್ವೈತವೆಲ್ಲವೂ ಅಜಾದ್ವೈತವೇ ; ಚಿತ್ತಚೇತ್ಯಗಳೆರಡೂ- ಕನಸಿನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಜಾಗ್ರತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ- ಆತ್ಮತತ್ತ್ವಮಾತ್ರವೇ, ಜೀವರು ಹುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲ, ಚಿತ್ತವೂ ನಿರ್ವಿಷಯವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ. ಇದೆ ಎಂಬುದು ಅವಿದ್ಯೆಯೇ. ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ವಾದಿಗಳು ಇವೆಯೆನ್ನುವದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದದ್ದೇ ; 'ಅಜನು ಎಂಬುದೂ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯೇ, ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟುವನೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹೇಳಿದ್ದೇ. 'ಇಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಇವೆ ಎಂಬ ಅಭಿನಿವೇಶವಿದೆ. ಅಷ್ಟೆ. ಹೀಗೆ ಚಿತ್ತವು ಹುಟ್ಟುವದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಪುನರ್ಜನ್ಮವಿಲ್ಲ. ಇದು ಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಅಜಾನಿದ್ರಾಸ್ವಪ್ನನಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥವು.

೮೨-೮೭. ಇವೆ, ಇಲ್ಲ, ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲ, ಇಲ್ಲವೇಇಲ್ಲ–ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಕೋಟಿಗಳಿಂದ ಪಂಡಿತಮಾನಿಗಳಾದ ಅಜ್ಞವಾದಿಗಳು ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಆವರಣವನ್ನು ಹಾಕಿರುವರು, ಇವುಗಳ ಸೋಂಕೇ ಇಲ್ಲದ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದವನೇ ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು, ಕೃತಕೃತ್ಯನು, ವಿನಯ, ಶಮ, ದಮ, ಇವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಸ್ಥಿತಿಯೆಂಬುದೇ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥ,

೮೮-೯೫, ಇದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆಂದೇ ಲ [illegible] ಜಾಗರಿತ), ಶುದ್ಧಲೌಕಿಕ (ಸ್ವಪ್ನ). ಲೋಕೋತ್ತರ (ಸುಷುಪ್ತ)–ಎಂಬ ಮೂರವಸ್ಥೆಗಳ ಅತ್ಮರನ್ನು ಒಂದರಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಪ್ರವಿಲಯವಾಗಿಸಿ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಕಷಾಯಗಳನ್ನು ಪಕ್ವಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾಲ್ಯಪಾಂಡಿತ್ಯಮೌನಗಳೆಂಬ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸಜ್ಜಾಗಬೇಕು, ಅರಿತುಕೊಂಡಬಳಿಕ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೇನೂ ಉಳಿದಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅಜ್ಞಾನವು ನಾಶವಾಗುವದೆಂಬುದೂ ಕಲ್ಪಿತಸಂವೃತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮರುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಆಕಾಶದಂತೆ ಕೂಟಸ್ಥಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲರೂ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಅಜಸಾಮ್ಯತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವವರೇ ಮಹಾಜ್ಞಾನಿಗಳು.

೯೬-೧೦೦. ಜ್ಞಾನತತ್ತ್ವವು ಮತ್ತೇನನ್ನೂ ಸೋಂಕದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಸಂಗವು. ಆತ್ಮರು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವರೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವರು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾರೆಂಬುದೂ ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ್ದು. ಜ್ಞಾತೃ, ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ–ಎಂಬ ವಿಭಾಗವಿಲ್ಲದ ಆಕಾಶಕಲ್ಪವಾದ ಅಖಂಡಚೈತನ್ಯವೇ ಪರಮಾರ್ಥವು. ಇದನ್ನು ಗೌತಮಬುದ್ಧನು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಜವೂ ಸಾಮ್ಯವೂ ಪರಿಶುದ್ಧವೂ ಆಗಿರುವ ಈ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕಾರ ‖ ———

ಕಾರಿಕೆಗಳ ವರ್ಣಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ



ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶಮುದ್ರಣಾಲಯ,
ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ.
1996


अ
अध्यात्म